This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 412756

1817
ARTES VERITAS SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

BR
67
.D76

BR
67
.D76

GESAMMELTE

PATRISTISCHE UNTERSUCHUNGEN.

VON

DR. JOHANNES DRÄSEKE,
OBERLEHRER AM GYMNASIUM ZU WANDSBECK.

INHALT:

GEORGIOS VON LAODICEA. – DIONYSIOS VON RHINOKOLURA. – VITALIOS VON ANTIOCHIA. – GREGORIOS VON NAZIANZ. – ZWEI GEGNER DES APOLLINARIOS. – MARCUS DIACONUS.

ALTONA UND LEIPZIG.
VERLAG VON A. C. REHER.
1889.

Ankündigung.

Der durch seine kirchengeschichtlichen Forschungen, insbesondere auf dem Gebiete der Patristik, seit Jahren bekannte Verfasser bietet in vorliegendem Werke eine Sammlung seiner inhaltlich bemerkenswerthesten Untersuchungen. Theils sind es Entdeckungen bisher verschollen gewesener oder unbeachtet gebliebener Urkunden und Schriftwerke, theils die Erkenntniss neuer Beziehungen innerhalb des schon bekannten, durch den Fleiss und die für solche Zwecke reichlicher fliessenden Mittel der Vorfahren uns zugänglich gemachten Schriftthums, wodurch der Verfasser bisher die geschichtliche Erkenntniss des christlichen Alterthums gefördert hat. Besonders aber hat die Durchforschung zahlreicher, unter falschen Verfassernamen überlieferter Werke jener Jahrhunderte überraschende Ergebnisse zu Tage gefördert. Schriften, welche den Forschern bis in die Neuzeit als feste, sichere Marksteine der Entwickelung des Glaubens der Kirche und der christlichen Wissenschaft galten, haben vor einer genauer prüfenden Untersuchung nicht Stand gehalten; sie haben sich vielmehr als Fälschungen erwiesen. Dem Verfasser war es vergönnt, gerade auf diesem Gebiete eine Reihe wichtiger Entdeckungen zu machen. Er legt einige derselben in gründlicher Verbesserung, zum Theil in beträchtlicher Umarbeitung und Erweiterung bezw. Kürzung, hiermit seinen Fachgenossen vor.

GESAMMELTE

PATRISTISCHE UNTERSUCHUNGEN.

Ankündigung.

Der durch seine kirchengeschichtlichen Forschungen, insbesondere auf dem Gebiete der Patristik, seit Jahren bekannte Verfasser bietet in vorliegendem Werke eine Sammlung seiner inhaltlich bemerkenswerthesten Untersuchungen. Theils sind es Entdeckungen bisher verschollen gewesener oder unbeachtet gebliebener Urkunden und Schriftwerke, theils die Erkenntniss neuer Beziehungen innerhalb des schon bekannten, durch den Fleiss und die für solche Zwecke reichlicher fliessenden Mittel der Vorfahren uns zugänglich gemachten Schriftthums, wodurch der Verfasser bisher die geschichtliche Erkenntniss des christlichen Alterthums gefördert hat. Besonders aber hat die Durchforschung zahlreicher, unter falschen Verfassernamen überlieferter Werke jener Jahrhunderte überraschende Ergebnisse zu Tage gefördert. Schriften, welche den Forschern bis in die Neuzeit als feste, sichere Marksteine der Entwickelung des Glaubens der Kirche und der christlichen Wissenschaft galten, haben vor einer genauer prüfenden Untersuchung nicht Stand gehalten; sie haben sich vielmehr als Fälschungen erwiesen. Dem Verfasser war es vergönnt, gerade auf diesem Gebiete eine Reihe wichtiger Entdeckungen zu machen. Er legt einige derselben in gründlicher Verbesserung, zum Theil in beträchtlicher Umarbeitung und Erweiterung bezw. Kürzung, hiermit seinen Fachgenossen vor.

GESAMMELTE

PATRISTISCHE UNTERSUCHUNGEN.

GESAMMELTE

PATRISTISCHE UNTERSUCHUNGEN.

VON

DR. JOHANNES DRÄSEKE
OBERLEHRER AM GYMNASIUM ZU WANDSBECK.

ALTONA UND LEIPZIG.
VERLAG VON A. C. REHER.
1889.

BR
67
.D76

DEM

UNERMÜDLICHEN FORSCHER AUF DEM GEBIETE
DES URCHRISTLICHEN SCHRIFTTHUMS UND
DER KIRCHENGESCHICHTE

HERRN

D. ADOLF HILGENFELD

GROSSHERZOGLICH SÄCHSISCHEM KIRCHENRATH UND PROFESSOR DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT ZU JENA

IN VORZÜGLICHER HOCHACHTUNG

ZUGEEIGNET.

Librarian
Berkeley
2-6-41
+2517

Vorwort.

Dass wir von einer wirklichen Geschichte des Schriftthums der alten christlichen Kirche noch ziemlich weit entfernt sind, ist eine unter den Forschern auf diesem Gebiete ganz allgemein feststehende Thatsache. Soviel auch schon von ausgezeichneten Gelehrten der vorangegangenen Jahrhunderte erkundet und geleistet worden ist, dennoch stecken wir zumeist auch heute noch in den Vorarbeiten. Niemand aber wird leugnen können, dass die patristische Wissenschaft, unbekümmert um allen Streit und Hader der theologischen Parteien und nur ihrer hohen Aufgabe, die Wahrheit auf ihrem Gebiete zu erforschen, hingegeben, in den letzten Jahrzehnten recht erhebliche Fortschritte gemacht hat, so dass sie schon jetzt auf eine ganz stattliche Reihe erfreulicher Ergebnisse hinweisen kann. Theils sind es Entdeckungen bisher verschollen gewesener oder unbeachtet gebliebener Urkunden und Schriftwerke, theils die Erkenntniss neuer Beziehungen innerhalb des schon bekannten, durch den Fleiss und die für solche Zwecke reichlicher fliessenden Mittel der Vorfahren uns zugänglich gemachten Schriftthums, welche den wissenschaftlichen Eifer der Forscher erweckt und angefeuert haben.

Besonders aber hat die Durchforschung zahlreicher, unter falschen Verfassernamen uns überlieferter Werke des christlichen Alterthums überraschende Ergebnisse zu Tage gefördert. Schriften, welche, manchmal im Mittelpunkte, öfters aber mehr abseits an den Grenzen der Theilnahme ihrer christlichen Zeitgenossen stehend, den Forschern bisher als feste, sichere Marksteine der Entwickelung des Glaubens der Kirche und der christlichen Wissenschaft galten, haben vor einer genauer prüfenden und in die Tiefe dringenden Untersuchung nicht Stand gehalten. Sie haben sich vielmehr als Fälschungen erwiesen. Und zwar sind diese Fälschungen theils solche, die freilich nicht als Werke derjenigen Zeugen der Wahrheit gelten durften, deren berühmter Name von unkundiger Hand ihnen als Geleitsbrief beigegeben war, wohl aber dem Zeitalter des angeblichen Verfassers in weiterem Sinne angehören können; theils dürfen wir jene Werke als solche bezeichnen, deren Urheber mit voller Absicht den Namen eines gefeierten Mannes der früheren Zeit wählten, um diesen auch zu späteren Geschlechtern über Dinge, welche voll und ganz eben deren ausschliessliche Theilnahme erfüllten, mit Nachdruck reden zu lassen, oder um unter dem falschen Namen Schriften eines grossen Lehrers, dessen Glaubensstandpunkt und weitschauender, in die Tiefen der Erkenntniss dringender Blick den Späteren aus diesem oder jenem Grunde verdächtig oder verwerflich erschien, unbeanstandet in die christliche Kirche einzuführen und derselben zu erhalten. Ich brauche da, um aus der Fülle des Stoffes bloss das Wichtigste zu nennen, nur hinzuweisen auf die zahlreichen unter des Blutzeugen Justinus Namen umlaufenden Werke, sowie auf die fälschlich dem Gregorios Thaumaturgos, Atha-

nasios, Julius und Felix von Rom, Theodoretos, Kyrillos von Alexandria u. A. beigelegten Schriften, um daran die Erinnerung zu knüpfen, dass gerade auf diesem Gebiete es auch mir vergönnt war, eine Reihe wichtiger Entdeckungen zu machen und den Fachgenossen mitzutheilen. Der Kirchenlehrer Apollinarios von Laodicea ist es in erster Linie, den ich aus dem Dunkel der Vergangenheit und den Trümmern ihrer schriftstellerischen Ueberlieferung zu neuem Leben erweckt habe. Hoffentlich gelingt es mir in Bälde meine Forschungen über dieses bedeutendsten Kirchenlehrers des vierten Jahrhunderts Leben und Schriften zusammenzufassen und nebst einer vollständigen Sammlung seiner uns erhaltenen dogmatischen Schriften sowie der Bruchstücke aus denselben (die auf Erklärung der h. Schrift bezüglichen ausgeschlossen) zu veröffentlichen. Zuvor erlaube ich mir, von der Ueberzeugung durchdrungen, welche zuert Hase (Kirchengeschichte I, Vorwort S. VII) aussprach, dass wir einer Zeit entgegengehen, „in der man die Kirchengeschichte zur allgemeinen höhern Bildung rechnen wird", den Theologen aller Richtungen und Berufsarten und allen, welche sonst dem Schriftthum der alten Kirche warme Theilnahme entgegenbringen — ich denke hauptsächlich an Philologen und Geschichtsforscher sowie an Freunde der Geschichte im weiteren Sinne —, hiermit eine Sammlung meiner patristischen Untersuchungen vorzulegen, welche theils in Hilgenfeld's „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", theils in Luthardt's „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben", theils in Lipsius' „Jahrbüchern für protestantische Theologie" und in den „Theologischen Studien und Kritiken" veröffentlicht sind, hier aber in gründ-

licher, auch sprachlicher, Durchsicht und Verbesserung, zum Theil in beträchtlicher Umarbeitung und Erweiterung bezw. Kürzung erscheinen. Sie alle behandeln irgend eine beachtenswerthe oder wichtige Frage des altchristlichen Schriftthums, und es wird meine Aufgabe sein, Zweck und Ziel jeder einzelnen der folgenden Untersuchungen an dieser Stelle kurz zu umschreiben und zu kennzeichnen, damit Jeder, der diese Abhandlungen zur Hand nimmt, von vornherein weiss, was er in denselben zu erwarten hat.

Die erste Untersuchung befasst sich mit einer Schrift wider die Manichäer, welche, obwohl als eine durch äussere Umstände in Titus' von Bostra berühmtes Werk gegen die Manichäer hineingerathene Einschaltung durch P. de Lagarde's Scharfsinn schon seit 1858 erkannt und öffentlich bezeichnet, den Forschern auf dem Gebiete des Manichäismus dennoch ein ganzes Menschenalter hindurch unbekannt geblieben ist. Es ist nicht meine Schuld, dass ich diese höchst verwunderliche Thatsache habe an's Licht ziehen müssen. P. de Lagarde, der wohl berechtigt sein mag, auch sonst über Vernachlässigung bezw. Nichtbeachtung seiner wissenschaftlichen Ergebnisse Klage zu führen, hat die Sache schärfer gefasst, wie aus seinen in den Göttingischen gelehrten Anzeigen (Stück 22 vom 20. Oct. 1888, S. 82) gethanen Aeusserungen erhellt. Als Verfasser glaube ich Georgios von Laodicea mit Sicherheit ermittelt zu haben. — In der zweiten Untersuchung über die Dionysios-Frage werden die unwissenschaftlichen Unterstellungen zweier neueren Gelehrten, Ilarion Kanakis und R. Foss zurückgewiesen und Franz Hipler's grundlegende Forschungen über Dionysios von Rhinokolura nach allen Rich-

tungen hin gestützt und vertheidigt. Sodann habe ich den, wie ich glaube, nicht vergeblichen Versuch gemacht, über Hipler's Ergebnisse hinaus weiter vorzudringen und auf deutlich hervortretende Beziehungen des Aegypters Dionysios zu Apollinarios von Laodicea und seinen Schülern aufmerksam gemacht. Hierbei drängte sich mir die Ueberzeugung auf, dass die unter Hippolytos' Namen überlieferten Bruchstücke *Περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως* von Niemand anders als Dionysios von Rhinokolura herrührten und dessen uns nur inhaltlich bekannten „Theologischen Grundlinien" zuzuweisen seien, ein Ergebniss, welches für die weitere Gestaltung der Dionysios-Forschung von Wichtigkeit sein dürfte. — Nicht minder bringt auch die dritte Untersuchung eine ähnliche patristische Aufklärung, wie die zweite. Sie dreht sich um die ehrwürdige Gestalt des treuesten Freundes des Laodiceners Apollinarios, Vitalios von Antiochia, dessen Begegnung mit Epiphanios nach des letzteren Bericht geschildert wird. Hauptsächlich aber werden Gregorios' von Nazianz über Vitalios und sein Glaubensbekenntniss in seinem zweiten Briefe an Kledonios gemachte Aeusserungen genauer geprüft und aus äusseren wie inneren Gründen der Nachweis erbracht, dass jenes von Gregorios gemeinte Glaubensbekenntniss uns in der fälschlich unter Gregorios' des Wunderthäters überlieferten Schrift *Κεφάλαια περὶ πίστεως δώδεκα* heute noch vorliegt, eine Thatsache, durch welche wiederum mehrere bisher nicht genügend klar erkannte Beziehungen von Schriftstellern jener Zeit in erwünschter Weise aufgehellt werden. — Die vierte Untersuchung enthält den Beweis, dass die im Jahre 1880 von Victor Ryssel als eine bisher unbekannte Schrift Gregorios' des Wunder-

thäters aus dem Syrischen veröffentlichte Schrift „An Philagrios über die Wesensgleichheit", auf deren griechische Urschrift ich sofort damals als eine längst bekannte und zwar unter den Werken des Nazianzeners überlieferte hinzuweisen mir erlauben durfte, thatsächlich von Gregorios von Nazianz verfasst ist und die Aufschrift trägt: *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος.* Zum Schluss habe ich einige Bemerkungen über gewisse Beziehungen innerhalb der zweiten von Ryssel aus dem Syrischen übersetzten Schrift „An Theopompos über die Leidensfähigkeit und Leidensunfähigkeit Gottes" gemacht. — Durch genauere Untersuchung über die unter Athanasios' Namen überlieferten Schriften wider Apollinarios von Laodicea werden in der fünften Abhandlung zwei Gegner des Apollinarios nachgewiesen. Der Beweis umfasst drei Hauptstücke, einmal, dass beide Schriften nicht von einem und demselben Verfasser herrühren, sodann, dass sie nicht von Athanasios geschrieben sein können und endlich, dass beide aus Alexandria, vielleicht von Didymos und dessen Schüler Ambrosios stammen. — In der sechsten Untersuchung endlich habe ich zum ersten Male den Versuch gemacht, den durch M. Haupt's erstmalige Veröffentlichung des griechischen Wortlauts der „Vita Porphyrii episcopi Gazensis" von Marcus Diaconus (Berlin 1874) uns zugänglich gewordenen reichen kirchengeschichtlichen Stoff zu gestalten. Es kam darauf an, über die Eigenart der Berichterstattung des Marcus sowie über die Bedeutung seiner Schrift ein Urtheil zu gewinnen und damit zugleich von den religiongeschichtlich so wichtigen Thatsachen, deren Zeuge Marcus war, nämlich dem Kampfe und Siege des Christenthums in Gaza, ein anschauliches Bild zu entwerfen.

Soviel im Allgemeinen über Ziel und Zweck der hier vereinigten Untersuchungen, deren kurzgefasste Ueberschriften nunmehr keiner besonderen Entschuldigung bedürfen werden. Mögen die Abhandlungen auch in dieser Form und Fassung im Grossen und Ganzen die Zustimmung der Fachgenossen finden, welche ihnen zumeist schon bei ihrem ersten Erscheinen zu Theil wurde. Ueber die meiner Arbeit anhaftenden Mängel täusche ich mich selbst am wenigsten. Darum erinnere ich wohlmeinende Beurtheiler derselben an des Dichters Wort:

Si quid novisti rectius istis,
Candidus imperti: si non, his utere mecum.

Wandsbeck, den 7. August 1889.

Dr. Johannes Dräseke.

Inhalt.

Seite

I. Georgios von Laodicea 1

II. Dionysios von Rhinokolura 25

III. Vitalios von Antiochia 78

IV. Gregorios von Nazianz 103

V. Zwei Gegner des Apollinarios 169

VI. Marcus Diaconus 208

I.

Georgios von Laodicea.

Im Jahre 1859 gab P. A. de Lagarde aus einer der Hamburger Stadtbibliothek angehörigen Handschrift, die eine Abschrift der schon von Turrianus 1604 benutzten Vaticanischen ist, das berühmte Werk des Titus von Bostra gegen die Manichäer — so weit es erhalten — von Neuem heraus[1]), nachdem es auf Grund derselben Abschrift Basnage 1725 in Antwerpen zum ersten Male veröffentlicht hatte. Was die beiden Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts nicht gesehen, fand Lagarde durch Vergleichung mit der im Jahre 411 gefertigten, von ihm gleichfalls im Jahre 1859 herausgegebenen syrischen Uebersetzung der Schrift. Demzufolge enthielt nämlich die Urhandschrift offenbar mehrere Schriften wider die Manichäer von verschiedenen Verfassern, dieselbe gerieth durch irgend welche äussere Umstände ausser Zusammenhang, und das Unglück wollte, dass bei Zusammenfügung der einzelnen Theile nunmehr von ungeschickter Hand ganze fortlaufende Blattlagen an verkehrter Stelle wieder eingefügt wurden. Mit Rücksicht auf diese von ihm klar erkannten Thatsachen verwies Lagarde alles dasjenige, was, ohne dass

[1]) Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece e recognitione Pauli Antonii de Lagarde. Berolini 1859.

sich der geringste Absatz oder eine Andeutung fände, dass hier etwas Fremdes folgt, in der Hamburger (und Vaticanischen) Handschrift nach dem Worte *αἰῶνας* (in seiner Ausgabe S. 11, 4) von S. 42—99 steht, in den dem echten Werke des Titus angefügten Anhang, der von S. 69—103 läuft und ein ganz stattliches Buch bildet, von welchem Lagarde sich der Hoffnung hingab, Jedermann werde jetzt einsehen, dass alles dies nicht von Titus herrühre. In der That hat der hochverdiente Forscher mit jener geschickten Auslösung der Wissenschaft ein neues, fast vollständiges Werk eines bisher unbekannten Schriftstellers geschenkt. Seine Schuld ist es nicht, wenn die von ihm entdeckte und mit nicht missverständlichen Worten hervorgehobene Thatsache bis auf diesen Tag, d. h. also nahezu ein Menschenalter, so viel ich wenigstens habe ermitteln können, nicht beachtet worden ist.

Zum Erweis dieser Behauptung führe ich nur ein Beispiel an, das, wie ich hoffe, als vollgenügend angesehen werden wird. Lagarde unterzeichnete die nach Vollendung des Drucks abgefasste Vorrede zu seinem Titus Bostrenus am 5. April 1858; das Werk selbst wird daher, nach Buchhändlergebrauch mit der Jahreszahl 1859 versehen, im Herbst 1858 zur Ausgabe gelangt sein. In dem Aufsatze über Titus von Bostra jedoch, welchen H. Schmidt 1862 im XVI. Bande der Realencyklopädie für prot. Theologie (S. 177—180) erscheinen liess, hat dieser von Lagarde's Veröffentlichung noch keine Kenntniss genommen. Er giebt daselbst die Grundgedanken der Schrift nach der Ausgabe Basnage's. So kommt es denn, dass, wenn er Titus' Beweisverfahren einerseits davon ausgehen lässt, „dass ihrem Begriff nach zwei *ἀρχαί* undenkbar seien I, 5—10“, andrerseits von ihm sagt, es suche zu zeigen, „dass der Manichäismus faktisch gar nicht in der Lage ist, das böse Princip für sich zu fixiren, ohne irgendwie wieder etwas Gutes zu setzen“: er die letztere Behauptung eben einem Gedankenzusammenhange entnimmt, der dem Titus gar nicht angehört, sondern dem unbekannten Streiter wider

den Manichäismus, bei welchem sich die dort gemeinten Ausführungen S. 74, 8—75, 16 finden. Doch es soll Schmidt aus der erstmaligen, durch Nichtbeachtung der Ausgabe Lagarde's verursachten mangelhaften Kennzeichnung des Beweisverfahrens des Titus noch kein so erheblicher Vorwurf gemacht werden, obwohl es bei den dargelegten Verhältnissen immerhin einigermassen wunderbar bleibt, dass demselben die Titus-Ausgabe nicht zu Gesicht gekommen, oder, wenn doch, bei etwa sehr frühzeitig schon zu weit vorgeschrittenem Druck des XVI. Bandes der Realencyklopädie, ihre Benutzung nichtmehr möglich gewesen sein sollte. Anders liegt die Sache dagegen bei dem umgearbeiteten Aufsatz über Titus von Bostra, den derselbe Verfasser im Jahre 1885 für den XV. Band der zweiten Auflage der Realencyklopädie lieferte (S. 694—696). Schmidt erwähnt daselbst Lagarde's Ausgabe vom Jahre 1859, kümmert sich aber um dessen wichtige, in dem Vorwort niedergelegte Entdeckung und die eigenartige Bedeutung des Anhangs S. 69 ff. so wenig, dass er diesen einfach als einen Bestandtheil des dritten Buches angesehen zu haben scheint. Das erhellt deutlich aus der Inhaltsübersicht, die er giebt. „Was wir" — sagt er — „vom dritten Buch übrig haben, ist der Polemik gegen die manichäische Entgegensetzung der alt- und neutestamentlichen Offenbarung gewidmet. Freilich betont diese Polemik die Einheit von A. und N. T. in einem Masse, dass die von dem Herrn selbst, wenigstens nach der Rec. Luc. 9, 55 hervorgehobene Unterscheidung von dem Eliasgeist ganz vergessen wird (bei de Lagarde S. 95 f.)." Gerade der erste Satz bezieht sich nicht auf die wenigen vom Anfange des dritten Buches erhaltenen Seiten 66—69, sondern ersichtlich auf die Seiten 93, 23 bis 102, woselbst der unbekannte Verfasser den Nachweis von der Gleichartigkeit und Uebereinstimmung des Gesetzes und des Evangeliums liefert. Somit würde auch dieser zweite Aufsatz Schmidt's in wichtigen Stücken unzutreffend sein.

Sehen wir uns darum die uns von Lagarde neu

geschenkte Schrift ein wenig genauer an, und zwar zunächst, was ihren äusseren Bestand betrifft. Dieselbe ist, wie ich schon bemerkte, fast vollständig erhalten. Den Anfang freilich haben wir nicht, er mag wenige Blätter gefüllt haben, die möglicher Weise bei der oben erwähnten Neufassung der Urhandschrift irgendwo in den verlorenen Theilen des Titus ihren Platz gefunden haben. Dasselbe Geschick scheint auch einem und dem anderen Blatte innerhalb der Schrift zugestossen zu sein, wo durch die Annahme einer einfachen Blattversetzung nicht völlig zu helfen ist. Klar ist z. B., dass S. 79, 37 ff. sich eng an S. 78, 19 anschliesst, auch dass S. 79, 2—37 zu S. 76, 29 ff. und S. 77 gehört; aber für die philosophischen Erörterungen S. 78, 19—79, 2 will sich in dem Erhaltenen keine recht schickliche Anschlussstelle finden. Wenn wir diesen Sachverhalt gebührend berücksichtigen und darauf hin das Ganze übersehen, so zeigt die Schrift durchweg einen wohlgeordneten Zusammenhang. Der Schluss ist mit des Verfassers Erklärung (S. 102, 39): *διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εἰς ἅπαντα λόγον αὐτῶν κατιόντες μὴ πολὺ μῆκος παράσχωμεν τῷ λόγῳ. μέχρι τούτων στῶμεν. διὰ τῶν ὀλίγων καὶ τὰ ἄλλα ὑποδείξαντες καὶ διὰ τῶν προλεχθέντων τὸν ἔλεγχον κατασκευάσαντες* — und der daran sich anschliessenden begeisterten Lobpreisung Jesu Christi (S. 103, 11—16) so deutlich gekennzeichnet, dass an demselben wohl nur wenige Zeilen fehlen können.

Gehen wir sodann die Schrift des Unbekannten achtsam durch, um von ihrem Inhalt eine möglichst genaue Vorstellung zu gewinnen. Der verstümmelte Anfang versetzt uns in die Behandlung der Lehre von den Dämonen. Die Dämonen, sagt der Verfasser (S. 69, 30), sind nicht von Hause aus böse, sondern sind es vorsätzlich geworden, sie sind nicht böse ihrer Natur nach, nicht mit Unwissenheit behaftet, nicht Nacht und Finsterniss ihrem Wesen nach. Dieser Satz soll geprüft werden. Dass jene gegnerischen Bezeichnungen, führt der Verfasser aus, in sich widerspruchsvoll sind, zeigen Schriftstellen, wo die Dämonen den Herrn sehr genau

kennen. Diese Gabe der Unterscheidung zeigt das Vorherrschen der Ueberlegung, des Willens. Selbst wenn wir Irrthum annehmen wollten, das logische Vermögen des Geistes bliebe davon unberührt. So bitten sie den Herrn, sie nicht in den Abgrund fahren zu lassen. Entstammten sie dem Abgrunde, so würden sie nicht vor Heimischem und Verwandtem fliehen, ihre Bitte ist Beweis, dass sie keinen natürlichen Zusammenhang mit dem Orte der Qual und Pein haben. Nichts Seiendes schädigt sich selbst, die Schädigung geht immer von etwas Anderem aus. Das zeigt das Verhalten von Feuer, Wasser und Luft (S. 70). Wenn aber der Abgrund ein Ort der Pein ist, die Dämonen aber gequält werden, so werden sie nicht mehr von einem Gleichartigen gefoltert, sondern als Andere von etwas Auderem, das nicht mehr dieser Natur, nicht mehr dieses Wesens ist. Denn anderen Wesens zeigte sich der Abgrund. Und dass die Dämonen anderer Art und anderen Wesens als der Abgrund sind, darüber ist genug gesagt (*καὶ ὅτι μὲν οἱ δαίμονες ἑτέρου γένους καὶ ἑτέρας οὐσίας παρὰ τὴν ἄβυσσον, ἱκανὰ τὰ εἰρημένα.* S. 71, 4). Ist so dieser Abgrund zwar ein Ort der Qual und der Peinigung, so ist er doch weder ewig, noch ungeschaffen, sondern später geworden, spät einmal zu einer Stätte der mittelst Qualen und Peinigung herbeizuführenden Heilung und Besserung für die Sünder gemacht worden. Aus der Thatsache nun, dass der Abgrund ein Ort der Qual und der Peinigung, dass die Dämonen gepeinigt werden und mit einem Wesen begabt sind, das den Schmerz der Folter wohl empfindet, folgt, dass sie nicht ungeschaffen, nicht ewig, nicht anfangslos, nicht von sich selbst sind, als leidensunfähige Wesen (S. 70, 48—71, 34).

Wenn aber die Dämonen den Herrn anflehen, so folgt ferner (S. 71, 35), dass sie Empfindung haben und wissen, was sie sind, und dass sie leidensfähig sind, und dass er, der sie aufspürt, der Herr und König ist. *Καὶ ταῦτα περὶ δαιμόνων κατεσκευάσαμεν,* — bemerkt der Verfasser zur äusseren Rechtfertigung dieser seiner ganzen Ausführungen S. 72, 5 — *ἵνα μηδὲ ὁ περὶ δαιμόνων ἀργῇ*

λόγος. Zu weiterer Begründung fügt er noch den Satz hinzu: Die Natur ist sich selbst gleich und enthält keinen Zwiespalt mit sich selbst. Das beweist das Feuer. Und wenn es von den Dämonen heisst: „Er gehet hin und nimmt sieben Geister zu sich, die ärger sind, denn er selbst", so ist damit ein Unterschied innerhalb des Bösen angezeigt, der Zeugniss ablegt für freien Willen und Vorsatz, nicht für die Natur (*διαφορᾶς ἐν πονηρίᾳ εὑρισκομένης καὶ τῆς διαφορᾶς μαρτυρούσης τῇ προαιρέσει καὶ μὴ τῇ φύσει*). Damit schliesst die Erörterung über die Dämonen (S. 72, 17).

Sodann wendet sich der Verfasser zur Widerlegung der Lehre vom unerschaffenen Bösen. Es handelt sich um die Sätze: Der Herrscher des Bösen und der gute Gott, räumlich völlig von einander getrennt, jeder sein eigenes Reich in der seiner Natur entsprechenden Weise beherrschend und mit einander kämpfend. Nur das allgemeine Gepräge der Lehre will der Verfasser angeben (*τὸν γὰρ χαρακτῆρα μόνον κεκίνηκα καὶ οὐκ εἰς πλῆθος καταβέβηκα τῶν μαρτυριῶν. τὰ γὰρ συγγενῆ τῶν λεγομένων ζητήσει ὁ ἀναγινώσκων καὶ ἐκ τούτων ἐπὶ τὰ ὅμοια καὶ ἀδελφὰ χωρήσει ἀναγνώσματα*). Er tritt darauf in die Erörterung einzelner Sätze ein (*ἡμεῖς δὲ φέρε κατασκευάσωμεν τὸν ἐκείνων λόγον, τὰ δόγματα ἐκείνων παραθέμενοι.* S. 72, 35—37).

Der Satan, heisst es, war böse, Gott aber gut. Sie waren zwei Wurzeln, aus denen Früchte hervorgingen, wie sie ihrer Natur entsprachen. In diesem Zusammenhange greift der Verfasser die Frage nach der Natur der Apostel auf (*τίνος καρποὶ οἱ ἀπόστολοι;* S. 73, 14). Sie sind offenbar nicht wie Früchte aus der Wurzel hervorgegangen, sondern sind Erzeugnisse und Bildungen des Schöpfers, nicht gleichen Wesens mit diesem, wohl aber mit Willen ausgerüstet, wie denn der Heiland gerade auf diesen in verschiedenen Aussprüchen („Wenn mir Jemand nachfolgen will", „willst du vollkommen werden", „willst du gesund werden") besonderen Nachdruck legt (S. 73, 30—37). Auch in geringfügig erscheinenden Punkten, meint der Verfasser, soll man die Prüfung

nicht unterlassen; das eigene Schweigen würde die Gegner zu verhängnissvoller Kühnheit veranlassen (*ἄτοπον δὲ καὶ τὴν περὶ τῶν φαυλοτάτων καταλιπεῖν λόγον καὶ τὴν περὶ τῶν αἰσχίστως καὶ ἐκδεδιητημένως ἀναστρεφόντων παραλιπεῖν ἐξέτασιν, μήπως ἡ ἡμῶν σιωπὴ ἀπόνοιαν χαλεπωτάτην αὐτοῖς κατασκευάσῃ*. S. 74, 5—8).

So verleumden die Manichäer Nebukadnezar und Pharao unablässig als Ausbunde aller Schlechtigkeit. Das widerspricht aber der Ueberlieferung, welche von mancherlei Gutem derselben, Empfindungen, sinnlichem Auffassen, Reue und Anrufen der Götter meldet. Demzufolge muss, so schliesst der Verfasser, der Satan, aus Tugend und Bosheit gemischt, gemischte Früchte bringen, oder derartige Früchte können nicht vom Teufel stammen. Diese Mischung von Gutem und Bösem weist er zunächst an dem Verhalten Pharao's nach (S. 74, 23 bis 34), sodann an Nebukadnezar (S. 74, 34—75, 16). Aber auch dem gegnerischen Einwande: „Kein Mensch ist eine Frucht des Teufels, die Dämonen allein sind Abkömmlinge desselben" (S. 75, 20) — tritt der Verfasser entgegen.

Das Böse erscheint vielmehr nicht als unerschaffen, nicht als ohne Anfang oder Ende, es ist nichts Wesenhaftes, sondern Krankhaftes und Zufälliges (S. 75, 31). Und dass der Teufel selbst das, was er ist, in Folge von Fall und Untergang ist, indem das Fallen und Gleiten Zeugniss ablegt für das allmähliche Entschwinden eines vorher verliehenen Guten, bezeugt der Prophet Jesaias mit seinem Ausspruch (Kap. 14, 12): „Wie ward aus dem Himmel verstossen der Glanzstern (*ὁ ἑωσφόρος*, Lucifer), der da frühe aufleuchtet", indem er diesen Zustand desselben als den der Verbannung, den früheren aber als göttlichen und hellglänzenden kennt (S. 75, 38); — bezeugt auch der Heiland, der im Evangelium spricht: „Ich sehe den Satanas wie einen Blitz vom Himmel fallen" (*ἰδοὺ ὁρῶ* sagt der Verfasser, unsere Ausgaben dagegen nach handschriftlicher Ueberlieferung *ἐθεώρουν*). Offenbar kann nicht das eine Mal von einem Fall, das andere Mal von einer Ausstossung geredet werden. Beide

Stellen deuten auf ein früheres Stehen, frühere Macht, früheren Besitz und Ueberfluss (S. 76, 29).

Eng an die Lehre vom Bösen schliesst sich der manichäische Satz, zu dessen Widerlegung der Verfasser nunmehr übergeht: „Das Böse, vordringend, sich ausbreitend und dem Lichte sich nähernd, raubte etwas von dem Lichte und verschlang es“ (S. 76, 30); ein Satz, der auf Seite 79 eine noch genauere Ausführung erfährt und vielleicht in letzterer Fassung und Behandlung ursprünglich voranstand. Wenn nämlich, sagt der Verfasser, das Böse raubte, das Licht aber geraubt wurde und also beim Geraubtwerden sich leidend verhielt und leidensfähig war, so ist manichäischer Lehre zufolge Gott dem Leiden ausgesetzt; leidlos aber der Satanas, jener fähig zu leiden, dieser Leiden zuzufügen, ein Satz, dessen Widersinnigkeit S. 77, 1—15 erwiesen wird. Diesem Nachweis wird S. 77, 18 ff. eine weitere Begründung hinzugefügt. Wie kam es, fragt der Verfasser, dass Gott den Raub des Lichtes gestattete (S. 77, 25)? Warum hinderte er nicht den Versuch? Warum bewahrte er nicht das Seine? Warum verschmähte er es, nach dem Raube Fürsorge für das Geraubte zu treffen? Wenn er es zuliess, dass das in das Böse gerathene Licht das Böse umwandelte, als ob das Böse einer Wandlung fähig wäre, dann ist das Böse nicht mehr etwas Natürliches, das im Stande ist, sich zu verändern. Wenn er aber wusste, dass es sich nicht veränderte und dass es sich nicht umgestalten konnte, warum liess er das Gute vergeblich Strafe erleiden, dem Bösen aber keinen Gewinn zu Theil werden? Es ist eben widersinnig, dass Gott um der Veränderung des Seinigen willen wandelbar, der Grundstoff aber nicht wandelbar sein soll (S. 77, 30—39).

Den breitesten Raum nimmt in unserer Schrift endlich die Widerlegung der manichäischen Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium ein, über welche ich mich hier kürzer fassen kann, da aus ihr im weiteren Verlauf dieser Untersuchung noch besonders bezeichnende Stellen hervorzuheben Veranlassung sein wird. Auf die manichäischen Erdichtungen aller Art,

ihre Riesenkämpfe und dergl. einzugehen, verzichtet der Verfasser, um nicht zu weitläufig zu werden (*ἵνα πολλὴν συστείλωμεν ὁμιλίαν, τὰς προβολὰς αὐτῶν, τὰς μάχας, τὰς μυθοποιΐας ἐκείνας καὶ γιγαντομαχίας σιωπῶντες.* S. 78, 1. 2), er tritt ihrem Tadel von Gesetz und Propheten, der von ihnen willkürlich vorgenommenen Verstümmelung der Evangelien kräftig entgegen (S. 78, 5 ff.). Besonders wichtig und eingehend ist der Nachweis, dass das Gesetz nicht bloss jegliche Gestalt des Bösen hemmte und beseitigte, auch nicht das Geringste übersehend, Alles ahndend (S. 88, 20—91, 30), sondern auch Leiter und Wegweiser zu jeglicher Tugend ist (S. 91, 31—93, 22), eine Ausführung, an welche sich sodann der Nachweis von der Gleichartigkeit und Uebereinstimmung des Gesetzes und des Evangeliums schliesst (S. 93, 23—102), die nach dem Verfasser eine solche ist, dass er ohne Weiteres sagt (S. 95, 1—4): *ἰδοὺ (γὰρ) ὅσα περὶ πατρὸς ἐν νόμῳ, ταῦτα καὶ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις κεῖται. ὅσα περὶ υἱοῦ, ταῦτα ἐν ἀμφοτέροις εἴρηται. ὅσα περὶ πνεύματος ἁγίου, ταῦτα ἐν ἀμφοτέροις εὑρεῖν δυνησόμεθα.*

Dies der wesentliche Inhalt der Schrift, an deren Schlusse, wie dies auch innerhalb derselben mehrfach geschieht, der Verfasser ausdrücklich erklärt, dass er sich weise Beschränkung auferlegt habe (S. 102, 39 ff.): *διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εἰς ἅπαντα λόγον αὐτῶν κατιόντες μὴ πολὺ μῆκος παράσχωμεν τῷ λόγῳ. μέχρι τούτων στῶμεν, διὰ τῶν ὀλίγων καὶ τὰ ἄλλα ὑποδείξαντες καὶ διὰ τῶν προλεχθέντων τὸν ἔλεγχον κατασκευάσαντες.*

Sollte es nicht möglich sein, die Herkunft dieser in mehr als einer Hinsicht beachtenswerthen Schrift nicht bloss im Allgemeinen, sondern womöglich auch den Verfasser zu ermitteln? Achten wir, ehe wir noch die Ueberlieferung befragen, auf einige Aeusserlichkeiten.

Unter den hier zum Vergleich in Betracht kommenden Werken des christlichen Alterthums werden sich, von dem früher schreibenden Alexandriner Clemens abgesehen, nicht gerade viele finden, in denen der äussere Einfluss der Philosophie, im Besonderen

vielleicht der stoischen, in Sprache und Stoffeintheilung so deutlich zu Tage tritt, wie in der vorliegenden Schrift. — War in den die Gestaltung der Sittlichkeit behandelnden Schriften der Stoiker jener prahlerische, unersättliche Bettler Iros, den der heimkehrende Odysseus unerkannt im Zweikampf so furchtbar zu Boden streckt, dann ihn über die Schwelle hinausstösst „hinweg von der Pfort', am Fusse gefasst, bis zum Vorhof, und zu dem Thore der Hall'" (Odyss. XVIII, 1—107), eine so stehende Persönlichkeit, ein so ausgeprägtes Urbild geworden, dass der Verfasser unserer Schrift sich desselben ohne Weiteres als Beispiel bedienen, den aus dem Himmel gestossenen Teufel einfach als *Ἶρος ὢν καὶ ἔκπτωτος, ὁ πάλαι πολλὴν περιουσίαν ἔχων* (S. 76, 14) bezeichnen, von eben demselben im Vorhergehenden, wenn er unter die Ausgestossenen gerechnet werde, die Folgerung aussprechen konnte: *οὐ πένης ἦν, οὐκ Ἶρος ἦν ποτε, ὅτε πολλὴν περιουσίαν εἶχεν, ἀλλὰ διὰ τινὰ νόσον στέρησιν ἐκείνης τῆς περιουσίας ὑπομείνας ἐν πεπτωκόσι κρίνεται* (S. 76, 6—8)?

Viel deutlicher und bestimmender aber tritt philosophischer, und ich meine insbesondere stoischer, Einfluss in der Behandlung des alttestamentlichen Gesetzes hervor. In der Vertheidigung desselben gegen die Unterstellungen der Manichäer sagt der Verfasser (S. 88, 20 ff.): *ὅτι δὲ καὶ πᾶν εἶδος κακίας ἀνεῖλε καὶ οὐδὲ ἓν μόριον παρεῖδεν, ἀλλ' ἐπεξῆλθε, πᾶν εἶδος κακίας ἀναιρῶν καὶ ἀνακόπτων, δῆλον ἐκ τῶν περὶ τῆς κακίας ὅρων, τεσσάρων εἰδῶν ὄντων τῆς κακίας, ἀφροσύνης καὶ ἀκολασίας καὶ δειλίας καὶ ἀδικίας.* Und dieser Eintheilung entspricht dann die Ausführung im Folgenden. Daher heisst es S. 89, 15: *καὶ τὰ δύο εἴδη τῆς κακίας ἀνῃρηκώς, ἀφροσύνην τε καὶ δειλίαν, συναιρεῖ καὶ τὴν ἀκολασίαν.* Beachtenswerth für die zum Zwecke schneidiger Beweisführung hergestellte innige Verbindung solcher äusseren Gesichtspunkte der Eintheilung mit den vorliegenden sittlich-religiösen Fragen ist die an die Erwähnung der *ἀδικία* S. 90, 6 ff. geknüpfte Erörterung: *εἰ γὰρ* — sagt der Verfasser — *τὸ τὰ ἑτέρου*

λαβεῖν καὶ βίᾳ λαβεῖν καὶ ἄκοντος λαβεῖν ἀδικία ἐστί, καὶ τὸ λαβόντα τὰ ἑτέρου ἢ ἑταίραις διδόναι ἢ ἀσώτως καταδαπανῆσαι εἶδός ἐστιν ἀδικίας, ἄδικός ἐστιν ὁ τὴν τιμὴν τοῦ θεοῦ ἀφαιρῶν, ξύλοις δὲ καὶ δαίμοσιν αὐτὴν ἀποδιδοὺς καὶ καταδαπανῶν τὴν τιμὴν καὶ ἀσωτευόμενος ἐν τῇ διανοίᾳ. Diese Seite der *ἀδικία* ist dem Verfasser offenbar die wichtigere, er unterscheidet aber noch eine andere, *ἡ εἰς ἀνθρώπους πλημμέλεια* (S. 90, 20) *καὶ εἰς δύο διαιρεῖται ἡ ἀδικία*, fügt er ergänzend noch einmal hinzu, *εἴς τε τὴν εἰς θεὸν ἄγνοιαν καὶ τὴν εἰς ἀνθρώπους πλημμέλειαν.* Diese philosophische Viertheilung ist dem Verfasser für seine Behandlung der *κακία*, welcher das Gesetz überall streng entgegentritt, ersichtlich von besonderem Werthe gewesen. Die Annahme, dass er sie für seinen Zweck eigens erfunden, ist besonders im Hinblick auf die Behandlung der Kehrseite, *ὅτι* (*ὁ νόμος*) *καὶ πᾶν εἶδος ἀρετῆς ὑφηγεῖται καὶ ἐξηγεῖται* (S. 91, 31), durchaus nicht wahrscheinlich; er wird sie vorgefunden haben.

Für letzteren Zweck folgt nun eine besonders schöne, lichtvolle Ausführung, welche in geschickter Weise an die seit Platon zwar fast zum Gemeingut gewordenen, von den Stoikern aber fort und fort mit besonderem Nachdruck behandelten vier Haupttugenden geknüpft ist. *Τεττάρων γὰρ οὐσῶν τῶν ἀρετῶν*, — hebt der Verfasser S. 91, 39, an — *φρονήσεως σωφροσύνης ἀνδρείας καὶ δικαιοσύνης, ὅλαι παρὰ τῷ νόμῳ φαίνονται αἱ ἀρεταί. διὰ τοῦτο* — fährt er fort — *ὁ βουλόμενος εἶναι σώφρων ἔχει τὰ μαθήματα. ὁ σπεύδων εἶναι φρόνιμος, τὰς ἀφορμὰς τοῦ νόμου λαβών, ἀριστεύει ἐν τῷ πράγματι. ὁ βουλόμενος εἶναι ἀνδρεῖος ἀλειφέσθω ταῖς παραγγελίαις. ὁ σπουδάζων δικαιοσύνης ἅψασθαι τὸ στάθμιον τῆς δικαιοσύνης κρατείτω καὶ οὐδὲν ἄνισον πράξει, σταθμῷ δικαιοσύνης τὰ πάντα πράττων.* Und so folgen denn Beispiele und Mahnungen, zur *φρόνησις* S. 92, 7—11, zur *σωφροσύνη* S. 92, 11—27, zur *ἀνδρεία* S. 92, 27—93, 6, zur *δικαιοσύνη* S. 93, 7—22. Auch für diese Stelle werden wir nicht fehlgehen, wenn wir an die von alexandrinischen Lehrern ihren grossen philosophischen Vorgängern entlehnten Lehrformen denken. Ja man könnte hier viel-

leicht geradezu auf Didymos' Einfluss und Vorbild hinweisen. Dieser nämlich braucht die vier Haupttugenden in seiner Schrift gegen die Manichäer in ganz ähnlicher Weise[2]), wenn er (Kap. X) sich so ausspricht: *Ἔστιν γὰρ εἴδη καὶ γένη καὶ τῶν προαιρετικῶν ὑπαρχόντων. λέγομεν γοῦν εἴδη σπουδαίου εἶναι δίκαιον σώφρονα φρόνιμον* [*ἀνδρεῖον* — sicherlich hier nur aus Versehen ausgefallen]. *ἐπεὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ γένος, εἰς εἴδη μεριζομένη, εἰς δικαιοσύνην σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπά, ἀνάγκη τὸν τοῦ γένους μετέχοντα, σπουδαῖον ὄντα, ὡσανεὶ γένος εἶναι τῶν μετεχόντων τῶν κατ' εἶδος ἀρετῶν· ὡσαύτως καὶ τῆς ἐπιστήμης γένους οὔσης, γραμματικῆς μουσικῆς καὶ τῶν λοιπῶν, τὸν παρονομαζόμενον ἀπὸ τοῦ γένους ἐπιστήμονα, γένος εἶναι τῶν παρονομαζομένων ἀπὸ τῶν τῆς ἐπιστήμης εἰδῶν φαμεν.* Von anderen zahlreichen Berührungspunkten unserer Schrift mit der des Didymos erwähne ich nur die nahe Verwandtschaft des vorher bei der Inhaltsübersicht wiedergegebenen Gedankengehalts von S. 70 mit den Worten des Didymos (a. a. O. S. 1088): *Τὸ ἀγένητον οὐκ ἔστιν ὀρεκτικὸν φθορᾶς τινος οὐδέ γε φθαρτικόν· τὸ δέ γε κακὸν ὀρεκτικὸν φθορᾶς· τὸ ἄρα κακὸν οὐκ ἀγένητον.*

Wenn schon aus der ganzen dialektisch gewandten Schreibweise im Allgemeinen nur ein günstiger Rückschluss auf den Verfasser gemacht werden kann, so verräth sich in der kunstvollen Heranziehung und Verflechtung philosophischer Sätze, wie sie besonders in den angeführten Stellen — ich verweise hier auch noch auf die schöne Ausführung über die Seele und ihr Verhältniss zum Körper (S. 99, 26—100, 25) — unmittelbar zu Tage trat, ein philosophisch gründlich geschulter Schriftsteller, auf dessen weiteren geistigen Gesichtskreis endlich auch das auf S. 99, 23 beiläufig hindurchblitzende Wort: *οὐδὲ γὰρ ἔκ τε ῥυθμοῦ καὶ ἀρρυθμίας μία γίνεται ἁρμονία οὔτε ἐκ σιωπῆς καὶ λαλιᾶς μία γίνεται σύστασις* — ein vortheilhaftes Licht wirft.

Was folgt aus den mitgetheilten Eigenthümlich-

[2]) Migne, Patrol. Graec. Bd. XXXIX, S. 1097.

keiten des uns vorliegenden Werkes für seine Herkunft? Ich denke, die hohe Wahrscheinlichkeit, dass es von einem in Alexandria gebildeten Manne verfasst ist. Wir hören, bis zu welchem Grade in christlichen alexandrinischen Kreisen die tiefe Bildung des Alterthums durch unausgesetzte Beschäftigung der dort wirkenden Lehrer mit den Dichtern und Philosophen des hellenischen Volkes fort und fort Gestalt und Leben gewann. Wir wissen, wie insbesondere die Vorsteher der berühmten Katechetenschule zu Alexandria, unter ihnen in hervorragender Weise Origenes, alle Zweige der philosophischen Wissenschaften gründlich durchforschten und beherrschten und ihren Schülern vertraut machten; wie unter ebendenselben ein Clemens, des Stoikers und Christen Pantänos ausgezeichneter Nachfolger, hauptsächlich in seinem „Pädagogen" von stoischer Weisheit sich abhängig zeigt[3]); wie endlich Didymos, der treue geistige Schüler des Origenes, insonderheit in seinen Büchern über die Dreieinigkeit nicht bloss in den hellenischen Dichtern Homeros, Pindaros, Sophokles u. A., sondern auch in den philosophischen Schriften des Platon, Aristoteles und Porphyrios umfangreiche Belesenheit bekundet.

Legen nun auch die aus unserer Schrift gegen die Manichäer mitgetheilten Beobachtungen und Uebereinstimmungen hinsichtlich der Verwerthung philosophischer, insbesondere stoischer Gesichtspunkte uns die Vermuthung nahe, an einen alexandrinischen Verfasser zu denken, so ist doch die Auswahl unter denen, welche gegen die Manichäer geschrieben haben, wiederum einigermassen schwierig. Dass gerade in Aegypten in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die Manichäer sich stark verbreiteten, können wir aus Hieronymus (Epist. 82 ad Theophil.) und Palladios (Hist. Laus. c. 54) erschliessen; war ja doch zu Didymos' Zeit ein Manichäer, Namens Sebastianos, an welchen mehrere

[3]) Vgl. Wendland, Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore. Berolini 1886.

Briefe des Libanios gerichtet sind, sogar Dux Aegypti. Um so dringender hatten gerade Männer aus Alexandria, dem geistigen Vorort des ganzen Morgenlandes, Veranlassung, dieser das Christenthum am ernstlichsten bedrohenden religiösen Richtung nachdrücklich entgegenzutreten.

Eine Uebersicht über diejenigen, welche vor ihnen den Manichäismus bekämpften, geben zu zwei Malen Männer, welche sich selbst zu gleichem Kampfe anschickten, es sind Epiphanios und Heraklianos von Chalcedon. Der Zeit nach zwischen ihnen steht als ein schriftstellerische Thatsachen einfach geschichtlich verzeichnender Berichterstatter Hieronymus, der sich aber über die Streiter wider die Manichäer ziemlich mangelhaft unterrichtet zeigt.

Epiphanios zählt im 21. Kapitel seiner im Jahre 376 geschriebenen LXVI. Häresie (*Κατὰ Μανιχαίων*) seine Vorgänger auf, es sind Bischof Archelaos, Origenes (*ὡς ἀκήκοα*), Eusebios von Cäsarea, Eusebios von Emesa, Serapion von Thmuis, Athanasios von Alexandria, Georgios von Laodicea, Apollinarios von Laodicea, Titus und viele Andere, *καὶ πολλοῖς τῶν κατ' αὐτοῦ* (d. h. *Μανιχαίου*) *εἰρηκότων*, letzterer Zusatz ganz sicher eine nichtssagende, inhaltsleere Redensart.

Ueber Epiphanios hinaus führt noch Bischof Heraklianos von Chalcedon, der nach Photios (Cod. 85) ein Werk von 20 Büchern gegen die Manichäer schrieb. Die Zeit freilich dieses von Photios sehr gerühmten Streiters kennen wir nicht, da sein Bericht mit den Worten schliesst: *ἦν δ' οὗτος ὁ θεοσεβέστατος Ἡρακλειανὸς κατὰ τοὺς χρόνους*, worauf dann die nähere Bestimmung der Zeit in vier dem Cod. Venet. S. Marci 450 fehlenden Zeilen verloren gegangen ist. Heraklianos nannte in seiner Einleitung als seine Vorläufer Hegemonios, der des Archelaos Verhandlungen mit Manichäos aufschrieb, Titus, Georgios von Laodicea, Serapion von Thmuis und Diodoros, der in 25 Büchern gegen die Manichäer zu Felde zog. Aus

dem Umstande, dass er über Diodoros gerade genauere Mittheilungen machte, u. A. bemerkte, was er schon bei Titus hervorgehoben, dass Diodoros in den ersten sieben Büchern gar nicht Manichäos selbst, wie er vermeinte, sondern dessen Schüler Addas bekämpft habe, scheint mir geschlossen werden zu dürfen, dass er zu Diodoros, der 394 starb, zeitlich etwa in demselben Verhältniss gestanden hat, wie Epiphanios zu seinem an letzter Stelle genannten, etwa 15 Jahre früher schreibenden Vorgänger Titus von Bostra, so dass wir Heraklianos vielleicht dem Anfang des 5. Jahrhunderts zuweisen könnten.

Von den hier durch Epiphanios und Heraklianos namhaft gemachten Bestreitern des Manichäismus kennt Hieronymus nur Serapion von Thmuis (Vir. ill. XCIX) und Titus von Bostra (Vir. ill. CII); Theodoretos dagegen zählt als solche nur die vier: Eusebios den Phöniker, d. h. von Emesa, den Arianer Georgios von Laodicea, Titus von Bostra und Diodoros von Tarsus auf[4]).

Wenn wir die Mittheilungen dieser vier Männer, von deren keinem merkwürdigerweise des Didymos von Alexandria Schrift wider die Manichäer genannt wird, einer genaueren Prüfung unterziehen, um unter den von ihnen erwähnten Schriftstellern den Verfasser unseres bisher unbeachtet gebliebenen Werkes gegen die Manichäer zu ermitteln, so ist auf den ersten Blick klar, dass von Hegemonios und Archelaos gar keine Rede sein kann, eben so wenig aber auch von Origenes, der, wie schon Petau in seiner Anmerkung zu der angeführten Stelle des Epiphanios richtig bemerkte[5]), ungefähr 20 Jahre vor dem Bekanntwerden des Manichäismus in der morgenländischen Kirche starb. Nicht minder müssen wir von Eusebios von Cäsarea absehen. In seiner Kirchengeschichte (VII, 31) erwähnt

[4]) Theodoret. Haeret. fabul. compend. I, 26.

[5]) Petavii Animadvers. in Epiph. Panar. p. 638, c. in Dindorf's Ausgabe V, S. 205, in Oehler's Corp. haereseol. III, S. CCXXXV.

er die Manichäer nur sehr oberflächlich. Hat er aber, wie Petau (a. a. O. S. 205) der Epiphanios-Stelle zufolge annehmen zu müssen glaubte, dieselben in einer besonderen Schrift bekämpft, so kann das unter keinen Umständen die uns vorliegende sein; Sprache und Schreibweise verbieten dies unbedingt. Der gleiche Grund spricht gegen Athanasios und Apollinarios, wie jeder Sprachkenner ohne weiteres wird einräumen müssen.

Es bleiben somit nur die drei Männer Eusebios von Emesa, Georgios von Laodicea[6]) und Serapion von Thmuis, die letzteren beiden geborene Alexandriner, der erstere wenigstens zeitweilig in Alexandria der Beschäftigung mit der Philosophie obliegend (Socrat. II, 9; Sozom. III, 6). Alle drei werden wegen ihrer Bildung und Beredtsamkeit gerühmt. Wie steht es aber mit der Möglichkeit, einen von ihnen als Verfasser der vorliegenden Schrift gegen die Manichäer in Anspruch zu nehmen?

Serapion zunächst, den treuen, bewährten Freund des Athanasios, werden wir als Verfasser derselben durchaus preisgeben müssen, weil in ihr trotz mannigfach sich bietender Gelegenheit auch nicht ein einziges jener bekannten dogmatischen Schlagwörter, vor allen des *ὁμοούσιος*, wofür Athanasios und mit ihm sein Serapion ihr Leben lang gestritten, sich findet, an welchen ein Rechtgläubiger des 4. Jahrhunderts, wie Serapion, als Verfasser mit unbedingter Sicherheit würde zu erkennen sein müssen. Die beiden anderen Männer haben in ihrem Leben in innigstem, auch durch Leiden bewährtem Freundschaftsverhältniss gestanden, ja Georgios hat dem im Jahre 360 gestorbenen Freunde ein schriftstellerisches Denkmal in seiner Lebensbeschreibung gestiftet, welche den Kirchengeschichtschreibern Sokrates und Sozomenos als Quelle vorlag. Sollte schliesslich einer von ihnen beiden der Verfasser der vorliegenden Schrift sein?

---

[6]) Philostorgios bezeichnet ihn (VIII, 17) als *Ἀλεξανδρεὺς μὲν τὸ γένος καὶ τῶν ἐκ φιλοσοφίας ὁρμωμένων, τῆς δὲ κατὰ Συρίαν Λαοδικείας ἐπισκοπῶν.*

Eusebios von Emesa galt[7]) „bei seinen Zeitgenossen als ein vir elegantis et rhetorici ingenii (λέγειν κράτιστος), und gewiss mit vollem Rechte, wie wir uns selbst aus den beiden Fragmenten bei Theodoret (Dialog. III, S. 36—41) überzeugen können. Welche dialektische Schärfe in der Entwickelung der Gedanken zeigt sich da! Wie überraschend und schlagend ist seine Beweisführung! Wie versteht er die Kunst, durch versinnlichende Beispiele zu überzeugen! Ueberall ist die Rede anschaulich und lebendig, bewegt sich rasch fort in kurzen Sätzen und Gegensätzen und hält den Zuhörer oder Leser durch häufige Fragen in beständiger Aufmerksamkeit und Spannung. Dies ist der rednerische Charakter des Eusebius von Emisa, welcher die beiden Fragmente, und ebenso die beiden Schriften" — zwei in lateinischer Uebersetzung überlieferte Bücher „vom Glauben", deren Abfassung durch Eusebios von Emesa Thilo überzeugend bewiesen — „auszeichnet, und zwar nicht bloss in einzelnen Stellen, sondern von Anfang bis zu Ende" (a. a. O. S. 71). Diese Schilderung der schriftstellerischen Eigenart des Emeseners passt fast ganz genau auch auf die vorliegende Schrift gegen die Manichäer und würde zu dem Schlusse verleiten können, dass, da uns Eusebios soweit genau bekannt ist, dass ein Vergleich möglich ist, Georgios von Laodicea dagegen nicht, ersterer für den Verfasser der Schrift zu halten sei, wenn nicht eine wichtige Einschränkung jenes Urtheils hinzugefügt werden müsste. „Wie Eusebius," — sagt nämlich Thilo a. a. O. S. 72 — „das Vorbild des Diodor von Tarsus und des Chrysostomus, einer einfachen, strenger logischen und mehr historischen Auslegung der heiligen Schrift sich befleissigte: so suchte er auch die Glaubenslehre möglichst einfach und schriftmässig zu behandeln zur verständigen Erkenntniss und praktischen Aneignung. Daher war

[7]) Ich lasse hier einfach Thilo für mich reden, dessen schneidiges Sendschreiben an Augusti „Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emesa" (Halle 1832) inhaltlich auch heute noch nicht überholt ist.

er der Anwendung fremdartiger speculativer Formeln in der Dogmatik abgeneigt und nicht minder der mystischen Versinnlichung der Gotteserkenntniss, und bemühte sich, Sinnliches und Uebersinnliches, Menschliches und Göttliches, besonders in der Vorstellung und Lehre von der Person Christi, zu unterscheiden und auseinanderzuhalten. Aus dem entgegengesetzten Verfahren schien ihm alle Verwirrung und aller Streit hervorzugehen, welcher seiner friedliebenden kirchlichen Gesinnung so sehr zuwider war.“ Hier nun zeigt sich der Unterschied von dem Verfasser der Schrift gegen die Manichäer. In letzterer treffen wir in beträchtlichem Umfange Verwendung und Zuhülfenahme philosophischer Weisheit, überall philosophisch begründete Forschung. Eusebios dagegen sagt (S. 11)[8]: „Confitere ea, quae de patre et filio scripta sunt, et noli curiosus ea, quae non sunt scripta, requirere. — Utinam autem solum legeremus! utinam solis scripturis contenti essemus!“ — (S. 18) „Quae ergo debent quaeri? quae invenimus in scripturis posita: quae autem in scripturis non invenimus, non quaeramus.“ Und mit Bezug auf das Göttliche und Menschliche in Christo (S. 7): „In principio autem erat deus apud deum: nam et cum apud nos, deus nobiscum Emmanuel. Non alius apud patrem, alius autem nobiscum et alius erat; manens siquidem in figura dei constitutus istam nostram figuram servi accepit. Non ab illa recedens istam honoravit: non ab illa exiens nos salvavit: non reliquit pastorem et accepit ovem.“ Bei diesem ausschliesslichen Gewichtlegen auf die Schrift von Seiten des Eusebios werden wir annehmen dürfen, dass sein Werk gegen die Manichäer im Wesentlichen Schriftbeweis gewesen ist. Und dieser Gesichtspunkt sowohl wie die zuletzt von S. 7 seines ersten Buchs vom Glauben mitgetheilte Anschauung treffen auf unsere Schrift nicht zu. Im Gegentheil stossen wir dort auf Aussagen von Christus, wie ὁ ἐλευθερωτής, ὁ

[8]) Betreffs des gemeinten Fundortes verweise ich auf die angeführte Schrift Thilo's S. 64, Anm. 2.

τροπαιοῦχος, ὁ εὐεργετικός, ὁ διαθέσει κρούων, ὁ ἐλευθερίαν τῇ εἰσόδῳ μνηστευόμενος, ὁ ἅμα τῷ εἰσβαλεῖν ἐξοικίζων τὰς ἁμαρτίας, ὁ ἐν τῇ εἰσόδῳ τὴν φιλίαν τὴν πρὸς τὸν πατέρα ἀποδιδούς, ὁ παραχρῆμα τῇ εἰσόδῳ τῇ ἑαυτοῦ τρόπαια .... (S. 103, 12 ff.), die von schriftmässiger Bestimmtheit möglichst weit entfernt sind und in dieser Zusammenstellung schwerlich je in der Schrift eines rechtgläubigen Kirchenlehrers ihre Stelle finden konnten. Aber es finden sich noch bestimmter ausgeprägte Wendungen. Dahin rechne ich zunächst diejenigen, welche, ohne dass jemals das Wesen Jesu Christi, der fast überall nur ὁ σωτήρ genannt wird, genauer und tiefer bezeichnende Stellen angezogen werden, an der menschlichen Aussenseite haften. So sagt der Verfasser S. 102, 20 ff.: βοῶσιν αἱ τῶν πράξεων δυνάμεις ὅτι σῶμα εἶχεν ὁ σωτὴρ καὶ σῶμα θνητὸν καὶ σῶμα ἐφόρεσε διὰ τὰ ἡμέτερα, τὸ ὅμοιον λοιπὸν ζητεῖ, ἥκει δι' ἡμᾶς ὁ ἐκείνου ποιητὴς καὶ τῶν ἡμετέρων ποιητής. εἰ γὰρ ἕτερον ἦν, οὐκ ἂν περὶ ἑτέρων ἐκείνου πρόνοιαν ἐποιεῖτο, εἰ δὲ πεποίηται ὑπὸ θεοῦ, πεποίηται δὲ ὑπὲρ ἡμῶν, ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἐποιεῖτο. ἵνα γὰρ τὰ ἴδια ἑαυτοῦ σώσῃ, ἐκεῖνο ἐποίησε, τῇ ἐκείνου ποιήσει πάντων τῶν ἰδίων τὴν ἐλευθερίαν ἐργασάμενος. Insbesondere aber gehört hierher S. 83, 35 ff.: εἰ δὲ ὁ μονογενὴς μὲν τοιοῦτος, οὐ τοιοῦτος δὲ ὁ πατήρ, οὐκέτι ὅμοιος ἐξ ὁμοίου γεγέννηται, οὐκέτι εἰκὼν τοῦ γεγεννηκότος, οὐκέτι „χαρακτήρ", οὐκέτι „ἀπαύγασμα", οὐκέτι „ὁ βλέπων τὸν υἱὸν βλέπει τὸν πμτέρα", εἴγε μὴ ὅσα ἔχει ὁ υἱὸς ἔχει ὁ πατήρ — und S. 93, 39: υἱὸς γνήσιος, ὅμοιος τῷ γεγεννηκότι. Klingt hier nicht der seit der dritten antiochenischen Kirchenversammlung vom Jahre 344, besonders durch die Verhandlungen am Ausgang der fünfziger Jahre unter dem Einfluss und der Zustimmung des Kaisers Constantius immer mehr zu allgemeinerer Anerkennung gelangende Ausdruck, jenes halbarianische ὅμοιος κατὰ πάντα deutlich hindurch, mit welchem ja die anderen sinnverwandten Schriftausdrücke gar wohl zusammenstimmen?

Wir werden daher an einen arianisch gesinnten Verfasser denken müssen, und als solchen bietet sich

uns nur Georgios von Laodicea dar. Ihn glaube ich nach sorgfältiger Prüfung der Ueberlieferung mit höchster Wahrscheinlichkeit als den Verfasser der Schrift gegen die Manichäer bezeichnen zu dürfen. Eine andere Möglichkeit wenigstens scheint mir nicht vorhanden zu sein. Nur Weniges aus der bewegten Lebensgeschichte des Mannes möge hier eingeschaltet werden. In Alexandria geboren und dort — selbstverständlich auch durch den gefeiertsten Lehrer der damaligen Zeit, den blinden Didymos — philosophisch gründlich gebildet, war er in späteren Jahren ebendaselbst Presbyter gewesen, mit dem Kirchenbanne belegt und abgesetzt worden. Er hatte sich dann nach Antiochia gewandt, um hier wieder aufgenommen zu werden. Aber Bischof Eustathios, der fein gebildete Platoniker und wissenschaftliche Gegner des Origenes[9]), ein wackerer Bestreiter der Arianer, weigerte sich dessen. So zog sich Georgios nach Arethusa in Syrien zurück. Hier muss er die Aufnahme erreicht haben, denn Constantinus nennt ihn in einem 332 an fünf in Antiochia versammelte Bischöfe gerichteten Schreiben[10]) einen Presbyter von Arethusa, indem er ihn, offenbar als nach dem Herzen der Eusebianer besonders würdig, zum Bischof von Antiochia vorschlägt. Nachdem Eustathios im Jahre 331 vertrieben war, nahmen ihn die Arianer zwar unter die Geistlichkeit von Antiochia auf, machten ihn aber nicht zum Bischof daselbst, sondern nach des Theodotos Tode zu Laodicea. Athanasios kannte ihn sehr genau; er nennt Georgios den bösesten aller Arianer. Wenn man bedenkt, dass Georgios von Alexandria von Bischof Alexandros zum Presbyter gemacht, wegen seiner Hinneigung zu Areios aber von ihm abgesetzt war, und dass der alexandrinische Bischof, der 328 starb, seit Jahren in allem seinem Reden und Handeln

[9]) Eine neue, handliche Ausgabe seiner Schrift „De engastrimytho contra Origenem" verdanken wir Albert Jahn (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von O. v. Gebhardt und A. Harnack, Bd. II, H. 4, Leipzig 1886).

[10]) Euseb. Vita Constantini III, 62.

ausschliesslich durch die gewaltige Persönlichkeit des Athanasios bestimmt und geleitet wurde; so werden wir es verstehen, wie begierig der mittelbar durch Athanasios Gemassregelte die Gelegenheit ergriff, sich als Bischof von Laodicea an dem Verhassten in der Person des Apollinarios, mit welchem Athanasios im Jahre 346 bei seiner Rückkehr aus der Verbannung in Laodicea innige Freundschaft geschlossen, zu rächen: Verhältnisse und Thatsachen, auf die hier näher einzugehen keine Veranlassung vorliegt. Ueber des Georgios Stellung im Kampfe der Glaubensmeinungen während jener Jahrzehnte kann gar kein Zweifel sein. Wir finden ihn auf der Seite der Halbarianer als einen Freund des Basileios von Ancyra, und brauchen sein Auftreten sowie auch sein Schwanken auf einigen der Kirchenversammlungen jener traurigen Zeiten nicht eingehender zu verfolgen. Zum urkundlichen Erweis seiner Gesinnung und Vergleich derselben mit den vorher mitgetheilten Stellen aus der Schrift gegen die Manichäer genügt ein Hinweis auf die von ihm in Gemeinschaft mit Basileios von Ancyra im Namen ihrer Gesinnungsgenossen im Jahre 358 verfasste dogmatische Denkschrift (*Τῶν περὶ Βασίλειον καὶ Γεώργιον ὁ ὑπομνηματισμός* bei Epiphanios Haer. LXXIII, 12—22). Da heisst es deutlich (S. 861, Kap. 13): *Ὅμοιον οὖν νοοῦμεν τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ κατὰ πάντα*, und ebenso am Ende der S. 863, Kap. 17. Im Schlusssatze endlich dieser wichtigen Denkschrift werden alle jene die Zeit bewegenden Schlagworte noch einmal zusammengefasst und die für des Georgios von Laodicea Stellung so bezeichnenden Anschauungen unmissverständlich dargelegt. *Ἐροῦμεν οὖν* — so sagen die beiden Parteiführer — *πρὸς τοὺς νῦν αἱρετικοὺς ὅτι Ὑμεῖς ἐγράψατε ὅμοιον κατὰ βούλησιν, ἀνόμοιον κατ᾽ οὐσίαν. Διὸ ἡμεῖς ἀντεγράψαμεν, ὅτι ὅμοιος οὐ κατὰ μίμησιν μόνον, ἀλλὰ καὶ κατ᾽ οὐσίαν. Ἐπειδὴ τοίνυν πρῶτοι ὑμεῖς οὐσίας ἐμνήσθητε, λέγοντες ἀνόμοιον κατ᾽ οὐσίαν, καὶ διὰ τοῦτο σπουδάζετε ἀρθῆναι τὸ ὄνομα τῆς οὐσίας, ἵνα κατὰ βούλησιν ὅμοιον εἶναι μόνον λέγοιτε τὸν υἱόν, εἰ ἀληθῶς συντίθεσθε κατὰ*

πάντα ὅμοιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί, ἀναθεματίσατε τοὺς διαφορὰν λέγοντας ὁμοιότητος, καὶ γράψατε οὕτως ὅτι Εἴ τις μὴ κατὰ πάντα λέγοι ὅμοιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί, ὡς υἱὸν πατρί, ἀλλὰ κατὰ μὲν βούλησιν λέγοι ὅμοιον, κατὰ δὲ τὴν οὐσίαν ἀνόμοιον, ἀνάθεμα ἔστω. Καὶ μετὰ ταῦτα εἰ βούλονται οὐσίας ὀνόματος μεμνῆσθαι, καὶ ἀθετοῦσι καὶ τὰς ἑαυτῶν ὑπογραφάς, οὐσίας πανταχοῦ μνημονεύσαντες, καὶ τὰ τῶν πατέρων ὁμολογείτωσαν, μὴ μόνον κατὰ τὴν βούλησιν, ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶναι, καὶ κατὰ τὸ ὑφεστάναι, καὶ κατὰ τὸ ὑπάρχειν, κατὰ πάντα καθάπαξ ὅμοιον εἶναι τὸν υἱὸν πατρί, ὡς υἱὸν πατρί, καθῶς αἱ θεῖαι λέγουσι γραφαί.

Fragen wir schliesslich noch nach der Zeit, in welcher etwa Georgios seine Schrift gegen die Manichäer verfasste, so könnte man aus der Thatsache, dass Heraklianos des Georgios Werk nach dem des Titus anführt und von ihm bemerkt: *τοῖς αὐτοῖς σχεδὸν οἷς ὁ Τίτος κατὰ τῆς ἀσεβείας κεχρημένον ἐπιχειρήμασι*, auf den Gedanken kommen, Georgios habe später als Titus geschrieben und wohl gar dessen Werk benutzt. Ich glaube dies aber in Abrede stellen zu müssen. Allerdings ist Heraklianos' Bemerkung auf Georgios durchaus zutreffend; dies liegt aber wesentlich in der Sache selbst und in den philosophischen Vorbedingungen und Voraussetzungen, von denen aus beide Männer die Bekämpfung der Gegner unternahmen. Das, was uns in der Hamburger Handschrift als Inhalt des uns nicht erhaltenen dritten und vierten Buches des Titus angegeben wird[11]), ist ungefähr dasselbe, was Georgios in der grösseren zweiten Hälfte seines Werkes behandelt.

---

[11]) Titus Bostrenus ed. Lagarde, Praef. p. IV: *Ὁ τρίτος ὑπὲρ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ποιεῖται λόγον ὡς παρὰ τοῦ θεοῦ πάσης τῆς παλαιᾶς διαθήκης δοθείσης καὶ ὡς οὐδὲν τῶν αὐτόθι πεπραγμένων τε καὶ λελεγμένων εὔλογόν τινα κατηγορίαν ἔχει τοῦ ποιήσαντός τε καὶ λαλήσαντος, ὡς καὶ συνῳδὰ πάντα τῇ καινῇ διαθήκῃ, ὡς μηδὲ ἐντεῦθεν ἀνάγκην εἶναι δευτέραν τινὰ καὶ ἐναντίαν ἀρχὴν τῷ θεῷ ὑπονοεῖν. ὁ τέταρτος ἐξαιρεῖ καὶ τὴν καινὴν διαθήκην τῆς ἐκείνων κατὰ θεοῦ βλασφημίας, ὡς οὐδὲ πρὸς αὐτὴν παντελῶς ἐχόντων τινὰ κοινωνίαν καὶ ὡς μάτην ἐκβιάζονται μέρη γέ τινα ταύτης πρὸς σύστασιν τῆς αὐτῶν ἀσεβείας καὶ ὡς ἡ κατὰ τὸν διάβολον ὑπόθεσις οὐδὲν αὐτοῖς συναίρεται πρὸς ἃ λέγουσι κατὰ θεοῦ.*

Epiphanios, der noch Zeitgenosse jener Männer war, hat offenbar die richtige zeitliche Aufeinanderfolge ihrer Schriften wider die Manichäer verzeichnet, wenn er Georgios von Laodicea voranstellt, an diesen Apollinarios von Laodicea schliesst und ihm erst Titus von Bostra folgen lässt, von welchem auch Schmidt mit Recht annimmt, er habe seine Schrift „wohl erst nach dem Zusammenstoss mit Julian verfasst" (a. a. O. S. 695). Auch dass das Werk in der der Vatikanischen Abschrift zu Grunde liegenden Urhandschrift in den Anfang der Bücher des Titus, nicht aber in irgend einen späteren Theil derselben irrthümlich eingeschoben wurde, könnte als ein mitbestimmender Grund dafür geltend gemacht werden, dass dasselbe ursprünglich voranstand, Titus und vielleicht, wie Lagarde vermuthete, noch andere Schriften gegen die Manichäer folgten, diese sämmtlich also höchst wahrscheinlich in richtiger zeitlicher Aufeinanderfolge gesammelt waren. — Wir werden etwa an das Ende der fünfziger Jahre des 4. Jahrhunderts als Abfassungszeit der Schrift zu denken haben. Diesem Werke liess dann Georgios, wie ich schon erwähnte, im Jahre 360 das Leben seines Freundes Eusebios von Emesa folgen, womit seine schriftstellerischen Leistungen, soweit uns heute darüber noch überhaupt ein Urtheil möglich ist[12]), geschlossen gewesen zu sein

[12]) Einen Brief des Georgios vom Jahre 358 theilt uns Sozomenos (IV, 13) noch mit, in welchem derselbe dazu auffordert, dem Treiben des Eudoxios, eines Anhängers des Aëtios, entgegen zu treten. Dieser nämlich und Eunomios bildeten damals — um einen Ausdruck Hase's (Kirchengesch. S. 127) zu gebrauchen — „nach der Behauptung, dass sich das Göttliche so klar erkennen lasse als das Menschliche, die Annahme des Arius mit scharfer Dialektik dahin aus, dass alle göttliche Wesenheit als ein Ungezeugtes in Christo verleugnet wurde (*ἀνόμοιος, Ἀνόμοιοι*)". Das kleine Schreiben, gedrungen und treffend, möge hier eine Stelle finden: *Κυρίοις τιμιωτάτοις Μακεδονίῳ Βασιλείῳ Κεκροπίῳ Εὐγενίῳ Γεώριος ἐν κυρίῳ χαίρειν. Τὸ Ἀετίου ναυάγιον σχεδὸν που πᾶσαν κατείληφε τὴν Ἀντιοχέων· τοὺς γὰρ παρ' ὑμῖν ἀτιμαζομένους μαθητὰς τοῦ δυσωνύμου Ἀετίου πάντας καταλαβὼν Εὐδόξιος, εἰς κληρικοὺς προβάλλεται, ἐν τοῖς μάλιστα τετιμημένοις ἔχων τὸν αἱρετικὸν Ἀέτιον. καταλάβετε οὖν τὴν τηλικαύτην πόλιν,*

scheinen. Im Anfang der sechziger Jahre, besonders seit den feindseligen Massnahmen des Kaisers Julianus gegen die Christen, trat dann Apollinarios von Laodicea gegen Porphyrios, Manichäos, Eunomios und den gefürchteten Abtrünnigen selbst auf den Kampfplatz, Apollinarios, dessen glänzende Leistungen als Schriftsteller, nach des Philostorgios Zeugniss, die aller Zeitgenossen weit übertrafen und in den Schatten stellten. Wir dürfen es als ein glückliches Geschick ansehen, dass es durch Lagarde's Scharfsinn uns ermöglicht worden ist, die bedeutende Schrift eines hochgebildeten Zeitgenossen und Widersachers des Apollinarios von Laodicea aus dem Dunkel unverdienter Vergessenheit wieder an das Licht gezogen und in neue, hellere Beleuchtung gerückt zu haben.

μὴ τῷ ναναγίῳ αὐτῆς καὶ ἡ οἰκουμένη παρασυρῇ· καὶ εἰς ταὐτὸν γενόμενοι, ὅσους καὶ γενέσθαι ἐγχωρεῖ, παρά τῶν ἄλλων ἐπισκόπων ὑπογραφὰς ἀπαιτήσατε· ἵνα δὲ Ἀέτιον ἐκβάλῃ τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας Εὐδόξιος, καὶ τοὺς αὐτοῦ μαθητὰς ὄντας, προχειρισθέντας εἰς κανόνας, ἐκκόψῃ· ἢ ἐὰν ἐπιμείνῃ μετὰ Ἀετίου ἀνόμοιον καλῶν καὶ τοὺς τοῦτο τολμῶντας λέγειν τῶν μὴ λεγόντων προτιμῶν, οἴχεται ὑμῖν, ὡς φθάσας εἶφην, τέως ἡ Ἀντιοχέων.

II.

Dionysios von Rhinokolura.

Es giebt innerhalb des altchristlichen Schriftthums eine ganze Reihe von Fragen, die eigentlich niemals völlig zur Ruhe, d. h. zu einer allseitig befriedigenden Erledigung und einem allseitig anerkannten Abschluss kommen. Was den Vätern und Grossvätern vielfach als unumstösslich feststehende Thatsache galt, ist durch die Zweifelsucht unserer Tage längst wieder umgestossen und anders gefasst worden. Ich erinnere an die verwirrende Mannigfaltigkeit der Ansichten über das neutestamentliche Schriftthum, die Entwickelungsgeschichte des ältesten Christenthums, die Parteien des apostolischen Zeitalters, die Nachrichten des Papias, die Muthmassungen und Aufstellungen über die älteste Verfassung, wie sie besonders die Untersuchung der plötzlich aufgetauchten „Lehre der zwölf Apostel“ in überraschender Fülle zu Tage gefördert hat, über die Apologeten, die Ketzergeschichte, und wie die Fragen alle heissen: heiss tobt bislang fast um sie alle der Streit der Gelehrten. Freilich soll nicht verkannt werden, dass durch neue Entdeckungen und Veröffentlichungen von Schriften mancherlei Art, durch sorgfältigere Erforschung des schon früher Bekannten, durch Aufdeckung mancher versteckter Beziehungen innerhalb dieses umfangreichen Schriftthums sowie genaue Nachweisungen der schriftstellerischen Abhängigkeit manches ob seiner Selbstständigkeit und Eigenart früher hoch-

geschätzten Kirchenlehrers sichtbare Fortschritte auf diesem Gebiete gemacht sind; nicht minder, dass der Streit der Meinungen vielfach zu einer gewissen Annäherung, bezw. gegenseitigen Anerkennung der bisher hitzig mit einander Hadernden geführt hat, und dass somit die geschichtliche Wahrheit wirklich und wahrhaft vorwärts schreitet und zu immer unbefangenerer Anerkennung durchdringt. Dagegen sind auf jenem Gebiete thatsächlich Fragen vorhanden, die das Unglück haben, dass sie gewissermassen immer wieder von vorn angegriffen werden müssen, weil der Wust des Vorurtheils, das Ansehen einer Jahrhunderte lang irregeleiteten Ueberlieferung zu gross ist, als dass selbst dem tapfersten und umsichtigsten Streiter der Sieg über jene für jeglichen Schriftthums Untersuchung und Beurtheilung verhängnissvollen Mächte sofort gelingen sollte. Ich wüsste kaum irgend eine Streitfrage dieser Art zu nennen, auf die mein Hinweis vollkommener passte, als die, welche seit Alters über den mit des Dionysios Namen versehenen Schriften schwebt.

Gründlich aufgeräumt mit den alten Vorurtheilen und den gänzlich unwissenschaftlichen Unterstellungen der Früheren hat Franz Hipler in seinem 1861 zu Regensburg erschienenen „Dionysius der Areopagite", höchst scharfsinnigen und die gesammten Bedenken der Alten bis auf Engelhardt[1]) umfassend erledigenden „Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften". Er hat durch eine unbefangene, vorurtheilsfreie Prüfung aller einschlägigen Stellen der Schriften des Dionysios — „denn den Namen Dionysios können wir unserm Autor wohl nicht verweigern, da er selbst sich so nennt, und wir keinen Grund haben, an seiner Glaubwürdigkeit zu zweifeln" (a. a. O. S. 110) — gezeigt, dass derselbe, weit entfernt von der Absicht, für einen Schüler und

[1]) J. G. V. Engelhardt, Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet. Zwei Theile. Sulzbach 1823.

Zeitgenossen der Apostel gehalten zu werden, vielmehr auf ganz bestimmte Ereignisse des 4. Jahrhunderts klar und deutlich Bezug nimmt. Er konnte in dem Bewusstsein, durch den Erweis der Glaubwürdigkeit des Schriftstellers endlich einmal einen sicheren Grund gelegt zu haben, die Erwartung aussprechen, dass auf demselben nunmehr „weitere Untersuchungen freudig und zutrauensvoll und hoffentlich mit besserem Erfolge als bisher fortbauen können und werden". „Finden sich doch," — sagt er in dem Rückblick auf die von ihm gewonnenen Ergebnisse S. 108 — „weit entfernt, dass der Verfasser irgend etwas, was seine Person betrifft, verdecken, verkehren oder entstellen sollte, über seine Zeit, seinen Wirkungskreis, seine Verhältnisse so viele und so klare Andeutungen in seinen Schriften, dass man daraus sein Leben mindestens ebenso genau und sicher reconstruiren kann, als dies bei den meisten anderen älteren Kirchenschriftstellern möglich war. Desgleichen lässt sich auch trotz des Verlustes mehrerer nicht unwichtiger Schriften, bei der eigenthümlichen Art seines Vortrages, sein theologisches System wenigstens in seinen Hauptpunkten vollständig genug darstellen, um ein richtiges Urtheil darüber zu ermöglichen, und für die Geschichte seiner Werke und ihres Einflusses auf die theologischen Wissenschaften bis auf unsere Tage hinab ist das Material fast überreich. Aus dem Kampfe des Neuplatonismus mit dem Christenthume hervorgegangen, haben sie zu dessen Beendigung nicht wenig beigetragen, begannen aber bei dem stets wachsenden Ansehen ihres Verfassers bald in den Streitigkeiten über das christologische Dogma eine wichtige Stelle einzunehmen und wurden in den monotheletischen, monophysitischen, ja schon in den nestorianischen Streitigkeiten von beiden Theilen mit höchster Ehrfurcht behandelt. Diese Ehrfurcht steigerte sich noch in dem darauf folgenden Bilderstreit und in dem Kampfe um den Ausgang des heiligen Geistes, erreichte aber ihren Höhepunkt im christlichen Mittelalter."

Trotz der lichtvollen und durch die Wucht ihrer

Gründe so überzeugenden Untersuchungen Hipler's hat es nun aber nicht an Forschern gefehlt, auf welche dieselben durchaus keinen nachhaltigen Eindruck gemacht haben[2]). Engelhardt's dickleibiges Werk mit seinen mancherlei dankenswerthen Beigaben scheint es denselben angethan zu haben. Ich meine den Hellenen Ilarion Kanakis und den Protestanten R. Foss. Ersterer scheint sich mit Hipler's Untersuchungen nur sehr oberflächlich befasst zu haben. Er betrachtet „das Unternehmen Hipler's als misslungen, einmal, weil der areopagitische Autor wohl nicht im anderen Sinne den Brief an den Evangelisten Johannes und wieder im anderen die Briefe an Timotheus, Titus u. s. w. gerichtet haben kann, sondern um das minder Sichere hier aus dem Sicheren zu erklären, müssen wir annehmen, dass er auch unter den anderen Namen apostolische Männer meint; sodann weil die von Hipler selbst anerkannte Gleichheit des Stiles und Geistes, folglich auch der Autorschaft aller Schriften die Auffassungen als gleichberechtigt erscheinen lässt, dass entweder alle fingirt sein oder alle realen Lebensverhältnissen entsprechen müssen; drittens endlich, weil, auch angenommen, wie Hipler will, der Verfasser hätte in einem

[2]) „Dass Dionysius Areopagita nicht über das 5. Jahrhundert hinaufzurücken und die Lehre des Proclus als die Quelle zu betrachten ist, aus der jener geschöpft hat," meint mit der Berufung auf Engelhardt auch Johannes Delitsch in seiner Dissertation „Krit. Darstellung der Gotteslehre des Thomas von Aquino" (Leipzig 1870), S. 6, Anm. Hinsichtlich der von mir im Folgenden gegebenen Ausführungen über die für die klare Erfassung der Entstehungsverhältnisse der dionysischen Schriften so wichtigen Personen erlaube ich mir ausdrücklich zu bemerken, dass ich meine über Hipler hinausgehenden Ergebnisse völlig unabhängig von anderen Forschern gefunden habe. Erst nach Vollendung dieser meiner Arbeit war es mir möglich, Möller's Aufsatz über Dionysius Areopagita in der 2. Aufl. der Real-Encyklopädie von Herzog und Plitt, Bd. III. (Leipzig 1878) S. 616 ff. einzusehen und daraus einmal zu meiner Freude zu erfahren, dass Möller die Ergebnisse der Untersuchungen Hipler's unumwunden anerkennt, sodann, dass vor mir schon E. Böhmer in einer mir nicht zugänglichen Zeitschrift ähnliche Ansichten über einige der hier in Frage kommenden Personen geäussert hat.

Theile seiner Schriften eine Fiction angewandt, im anderen der Wahrheit gemäss geschrieben, er nichtsdestoweniger als ein des Betruges fähiger und schuldiger Fälscher zu betrachten sein wird, insofern es hier nicht auf den an sich gleichgültigen Umfang, sondern vielmehr auf die Thatsache des Betruges ankommt“ [3]).

Kanakis legte seiner Abhandlung einfach Engelhardt zu Grunde. Seine Untersuchung entbehrt aber des gründlichen geschichtlichen Unterbaues, sie ergeht sich deshalb zumeist in's Blaue. Denn er verlegt wunderbarer Weise die Entstehung der dionysischen Schriften in die Zeit des Plutarchos und somit nach Philon um die Zeit des ersten Aufblühens der älteren athenisch-theologischen Schule um die Wende des ersten christlichen Jahrhunderts und bemüht sich, den Verfasser derselben durch die Darlegung seines Systems als einen von denjenigen Männern zu erweisen, „die in der Geschichte der Philosophie, ihrem Charakter nach, als pythagoreisirende und eklektische Platoniker, ihrer geschichtlichen Stellung und Bedeutung nach aber als Vorläufer des Neuplatonismus bekannt sind“ (S. 33). — Befremdlich ist es nun aber zu sehen, dass auch Foss, ein sonst so besonnener Geschichtsforscher, wesentlich, wie es scheint, durch Engelhardt bestimmt, es fertig bringt, über Hipler's Dionysios-Untersuchungen den Stab zu brechen. Die Art, wie dies geschieht, ist entschieden bedauerlich und erfordert eine Zurückweisung, damit nicht auch andere auf den Gedanken kommen, die Untersuchungen eines katholischen Gelehrten, die in ihrem Zweck und Ziel mit denen Neuerer, etwa über Kyrillos von Alexandria und Theodoretos von Cyrus, durchaus nicht auf eine Linie gestellt werden dürfen, so kurzer Hand bei Seite zu schieben und so zu thun, als ob alle jene gewissenhafte wissenschaftliche Forschung im Grunde genommen völlig überflüssig sei.

R. Foss veröffentlichte in dem Jahresberichte des

[3]) Ilarion Kanakis, Dionysius der Areopagite nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt (Leipzig 1881), S. 4.

Luisenstädtischen Realgymnasiums zu Berlin 1886 (Progr. Nr. 92) eine Abhandlung „Ueber den Abt Hilduin von St. Denis und Dionysius Areopagita". Den ersten Abschnitt: „Der Abt Hilduin von St. Denis" (S. 3—11) lasse ich völlig unangetastet, da erkenne ich des Geschichtsforschers Ergebnisse bereitwillig an; ich habe es mit dem zweiten Abschnitt: „Dionysius Areopagita" (S. 11—21) zu thun, und zwar mit dessen erster Hälfte (S. 11—17).

Handeln wir zunächst über die Frage nach der Abfassungszeit der Schriften des Dionysios. Foss beginnt an der Hand Engelhardt's (S. 14) mit dem Hinweis auf die Thatsache, „dass um die Mitte des 6. Jahrhunderts zu Justinians Zeit zuerst von den Severianischen Ketzern in einer Unterredung mit Katholiken diese Schriften angeführt seien" (S. 13), während Hypatios, der Sprecher der Katholiken, ihre Echtheit nicht anerkannte. „Wenn wir also" — fährt er fort — „daraus schliessen dürfen, dass sie in jener Zeit erst aufgekommen und bekannt geworden sind, so liegt wohl auch der Schluss nahe, dass sie damals erst entstanden seien. Und das stimmt wunderbar mit den Zeitverhältnissen." Das ist doch ein wunderlicher Grund, der, allgemein angewendet, wie sich leicht zeigen lässt, zu den verkehrtesten Schlussfolgerungen führen müsste.

In der lateinischen Uebersetzung nämlich des von Innocentius von Maronia in Thracien, einem der rechtgläubigen Theilnehmer an dem 533 zu Konstantinopel mit den Monophysiten (Severianern) abgehaltenen Gespräche herrührenden Berichtes heisst es: „Contradicentes (Severiani) dixerunt: — beato Cyrillo et beato Athanasio, Alexandrinae civitatis episcopis, Felice etiam et Iulio, Romanae ecclesiae, Gregorio quin etiam mirabilium factore et Dionysio Areopagita unam naturam Dei verbi decernentibus post unitionem, nos omnes transgressi illi (die Bischöfe der Kirchenversammlung zu Chalcedon), post unitionem praesumpserunt duas naturas praedicare" (Coleti V, 912). Mit demselben Grunde, wie Foss von den

Schriften des Dionysios, dessen Name ihm als Maske gilt, behauptet, ihre Abfassung falle in diese Zeit, d. h. um die Mitte des 6. Jahrhunderts, könnte er dies auch von den anderen bei jenem Gespräche angerufenen Gewährsmännern behaupten. Denn dass die Namen des Athanasios, Felix und Julius von Rom sowie des Gregorios Thaumaturgos in den Aufschriften der gemeinten Schriftwerke gefälscht seien, hob schon Hypatios hervor. Wir würden aber gröblich fehlgreifen, wenn wir ihnen deswegen, weil sie jetzt gerade besonders hervortreten, theilweise jetzt überhaupt erst auftauchen, sämmtlich das 6. Jahrhundert als Entstehungszeit zuweisen wollten, da wir heute genau wissen, dass alle jene Schriften der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts angehören und Apollinarios von Laodicea zum Verfasser haben. Könnte man hier nicht schon, in Rücksicht auf die angeführten, ganz ähnlichen geschichtlichen Verhältnisse, fragen, warum sollten nicht auch die zuletzt von den Severianern für ihre Ansicht angerufenen Schriften des Dionysios gleich den vorhergehenden dem 4. Jahrhundert angehören? Schon die Gleichförmigkeit der beiden Fälle scheint von vornherein für dieses Sachverhältniss zu sprechen. Jedenfalls ist schon hier der Boden sicherer, als bei Foss' Hinweis auf das wunderbare Zusammenstimmen der Entstehung der dionysischen Schriften im 6. Jahrhundert mit den Zeitverhältnissen. Der aus der durch Justinianus verfügten Aufhebung der Philosophenschule von Athen gefolgerte Sachverhalt ist eben nichts weiter als eine Annahme, mit deren Begründung es bedenklich hapert. Besonders erscheint der Schluss haltlos und fragwürdig, dass man damals gerade „ein Bedürfniss gefühlt hat, die Erkenntnisse der griechischen Philosophie mit den Lehren des Christenthums in harmonische Verbindung zu bringen, sie so zu retten und dem Christenthume zugleich zu dienen“ (S. 13). Endlich ist es einfach nicht wahr, dass seit dieser Zeit „keine bedeutenden Kirchenväter hervorgetreten“ sind.

Doch halten wir uns nicht bei den Vorfragen auf. Foss giebt selbstverständlich den Apostelschüler Dionysios als Verfasser der in Rede stehenden Schriften auf. Auch das Ergebniss der ersten Untersuchung Hipler's („Dionysios als Schüler des Paulus und Mitschüler des Timotheus"), welches derselbe (a. a. O. S. 38) dahin zusammenfasst: „Der Verfasser ist kein Betrüger und Fälscher, er will nicht für einen Apostelschüler, wenigstens nicht für einen Jünger Pauli oder gar für den ersten Bischof von Athen gelten" — lässt er sich noch gefallen, bei der zweiten („Dionysios als Gefährte des Petrus und Jacobus auf einer Wallfahrt nach Jerusalem" S. 39 ff.) wird ihm die Sache viel bedenklicher.

Er behandelt zunächst im Anschluss an Hipler die Stelle De divinis nominibus III, 2. Ich lasse dieselbe in ihrem Wortlaut folgen, nicht um, wie Foss (S. 14), „dadurch eine Probe von dem Stil des Autors zu geben", noch um, wie ebenderselbe höchst überflüssiger Weise thut, des Scotus Erigena lateinische und Engelhardt's deutsche Uebersetzung hinzuzufügen (S. 14 und 15), sondern um durch klaren Einblick in den Zusammenhang und durch einfache, mittelst gesperrten Drucks bewirkte Hervorhebung der erklärungsbedürftigen Ausdrücke dieser Stelle das philologische Verfahren Hipler's deutlicher hervortreten zu lassen.

Καίτοι καὶ τοῦτο ἡμῖν ἐπιτετήρηται λίαν ἐμμελῶς, ὥστε τοῖς αὐτῷ τῷ θείῳ καθηγεμόνι (Ἱεροθέῳ) κατ' ἔκφανσιν διηνκρινημένοις μηδ' ὅλως ἐγκεχειρηκέναι ποτὲ πρὸς ταυτολογίαν εἰς τὴν αὐτὴν τοῦ προτεθέντος αὐτῷ λογίου διασάφησιν· ἐπεὶ καὶ παρ' αὐτοῖς τοῖς θεολήπτοις ἡμῶν ἱεράρχαις (ἡνίκα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἶσθα, καὶ αὐτὸς καὶ πολλοὶ τῶν ἱερῶν ἡμῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὴν θείαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνεληλύθαμεν — παρῆν δὲ καὶ ὁ ἀδελφόθεος Ἰάκωβος καὶ Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης — εἶτα ἐδόκει μετὰ τὴν θείαν ὑμνῆσαι τοὺς ἱεράρχας ἅπαντας, ὡς ἕκαστος ἦν ἱκανός, τὴν ἀπειροδύναμον ἀγαθότητα τῆς θεαρχικῆς ἀσθενείας) πάντων ἐκράτει μετὰ τοὺς θεολόγους,

ὡς οἶσθα, τῶν ἄλλων ἱερομυστῶν, ὅλος ἐκδημῶν, ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ καὶ τὴν πρὸς τὰ ὑμνούμενα κοινωνίαν πάσχων καὶ πρὸς πάντων ὧν ἠκούετο καὶ ἑωρᾶτο καὶ ἐγιγνώσκετο θεόληπτος εἶναι, θεῖος ὑμνολόγος κρινόμενος. Καὶ τί ἄν σοι περὶ τῶν ἐκεῖ θεολογηθέντων λέγοιμι.

„Aus dieser Stelle" — sagt Foss S. 15 — „scheint hervorzugehen, dass Dionysius behauptet, er habe mit Petrus und Jacobus eine Wallfahrt nach Jerusalem gemacht." Gewiss, das scheint nicht bloss so, sondern Dionysios sagt es ganz unzweideutig aus. Dass an die Apostelzeit nicht zu denken, hat Hipler gegen die gesammte Zeugenwolke der alten Ausleger erwiesen; ihrer zwiespältigen Deutung des Zweckes der Wallfahrt glaubte auch Foss soweit Gewicht beilegen zu müssen, dass er der Erklärung der Worte *ζωαρχικὸν καὶ θεοδόχον σῶμα* näher trat. Die Beziehung derselben auf den Leib der Maria, welche die ältesten griechischen Ausleger in die Worte legten, ebenso wie Abt Hilduin's und späterer abendländischer Theologen Erklärung von dem Leibe Christi, lehnt Foss mit ausdrücklicher Zustimmung zu Hipler's Beweisführung als unmöglich ab. Was denn nun jene Worte wirklich zu bedeuten haben, darüber äussert sich Foss nicht weiter, als dass er im Anschluss an die erwähnte Ablehnung mit Bezug auf Hipler einfach fortfährt: „Um nun aber den Autor als jeder Täuschung fern hinzustellen, gebraucht er alle Künste einer sehr bedenklichen Interpretation." Wer einen wissenschaftlichen Gegner so kennzeichnet, hat die Pflicht, den Beweis für seine Behauptung zu erbringen. An diesem lässt es Foss aber durchaus fehlen, über das *ζωαρχικὸν καὶ θεοδόχον σῶμα* schweigt er sich vollständig aus.

Sehen wir zu, ob „alle Künste einer sehr bedenklichen Interpretation" wirklich von Hipler verwendet sind. Foss scheint mir den betreffenden Abschnitt der hierher gehörigen Beweisführung Hipler's sehr oberflächlich gelesen zu haben. Um Hilduin's, des ihm so wohl bekannten Abtes, willen hätte er hier doch genauer zusehen sollen. Gerade der von Hilduin in

seinem Werke „Areopagitica“ gebrauchte Ausdruck hat Hipler thatsächlich auf die richtige Spur zur Erklärung der angefochtenen Stelle geführt. Dieser Ausdruck nöthigt zunächst zu dem Schlusse, dass wir es mit einer Textverderbniss zu thun haben. Gesetzt nun aber auch, dass in den nahezu hundert griechischen Handschriften der Werke des Dionysios, von denen bis jetzt trotz der vielen Ausgaben nicht mehr als neun verglichen sind, kein Zeugniss für die erschlossene Verderbniss sich finden sollte, so zeugt für dieselbe doch eben Hilduin, dessen Aeusserung älter ist als irgend eine der bis jetzt bekannten griechischen Handschriften. In seinem auf Wunsch Ludwig's des Frommen 836 verfassten, schon genannten Werke sagt er von dem Buche über die göttlichen Namen: „In quo ostendit se apud sanctam civitatem penes sepulcrum Iesu vitae principis (ζωαρχικοῦ) . . . audisse disputationem.“ Wir werden von vornherein annehmen dürfen, dass Hilduin nicht willkürlich auf diese Darstellung gerieth, sondern dass dieselbe durch den Wortlaut der ihm vorliegenden griechischen Handschrift bedingt war. „Es war dieser aber das berühmte, jetzt leider auch verlorene Manuscript, das Kaiser Michael, der Stammler, dem König Ludwig im Jahre 827 durch die Gesandten überreichen liess, die am fränkischen Hofe um Hülfe gegen die Muhamedaner bitten sollten, also gewiss eine sehr sorgfältige und nach den besten Exemplaren gefertigte Handschrift, deren Lesarten daher für unsere Stelle von grösster Wichtigkeit sind. Welches war nun die Lesart dieses kostbaren Manuscripts, das den Hilduin zu einer so abweichenden Erklärung veranlasste?“ Wie Hipler streng philologisch zeigt, muss Hilduin σήματος statt σώματος gelesen haben. Und das hier σῆμα vorschnell und unberechtigt in der Bedeutung „Grabmal“, sepulcrum gefasst worden ist, sollte kein Philologe beanstanden. Die Beiwörter ζωαρχικόν und θεοδόχον weisen auf eine andere, allgemeine Bedeutung, nämlich „Zeichen“, signum, d. h. das Kreuzeszeichen, für welches die Beiwörter „leben-

gebend" und „gottaufnehmend" in ganz besonderem Sinne passend gewählt sind, letzteres übrigens, wie Hipler sehr überzeugend bemerkt (S. 72), „in der armenischen Liturgie, die bekanntlich eine Tochter der altalexandrinischen ist, geradezu als charakteristisches Beiwort des heiligen Kreuzes, und es ist mehr als wahrscheinlich, dass dies nur eine Uebersetzung des griechischen θεοδόχος ist."

Wo sind hier irgendwie „alle Künste einer sehr bedenklichen Interpretation" zu verspüren? Ich bekenne mich zu einer solchen Auffassung unfähig. Mir erscheint alles streng wissenschaftlich, im Besonderen allen Regeln der philologischen Auslegungskunst entsprechend. Ebenso sehe ich auch Hipler's Behandlung des vielumstrittenen, in demselben Zusammenhange vorkommenden ἀδελφόθεος an. Nach Foss (S. 16) „versucht er nachzuweisen, dass die Uebersetzung von ἀδελφόθεος nicht richtig und somit von einem Bruder Christi an dieser Stelle keine Rede sei. Hier sei ein beliebig anderer Jacobus gemeint und ebenso sei der hier genannte Petrus nicht der Apostel. Er hat ein ähnliches Kunststück schon einmal in seiner Arbeit versucht". Diese letztere Aeusserung fordert wiederum zum Widerspruch heraus. Worin besteht denn nun Hipler's „Kunststück"?

Er weist in strenger Uebereinstimmung mit den Wortbildungsgesetzen der griechischen Sprache darauf hin, dass das Wort ἀδελφόθεος für die Bezeichnung „Bruder Gottes" eine sprachlich unmögliche Bildung sei, und dass Dionysios, den von ihm sonst gebrauchten mit θεός gebildeten Zusammensetzungen entsprechend, (θεόχριστος, θεοπαράδοτος, θεωνυμία, θεοσοφία, θεόγονος, θεοπάτωρ), vielmehr θεαδελφός gesagt haben müsste. Mit Recht wirft er (S. 62) die Frage auf: „Würden wohl Maximus, Johannes von Damascus, Germanus von Konstantinopel, Theodoros von Studium, die Bewunderer und Erklärer der dionysischen Schriften, es unterlassen haben, den so sehr bequemen Ausdruck Adelphotheos zu acceptiren und gelegentlich anzuwenden, wenn sie ihn in denselben gefunden hätten, und würde man

nicht nach dieser späterhin klassisch gewordenen Stelle den bischöflichen Sitz von Jerusalem „den adelphotheischen" genannt haben, während er in der That niemals so heisst, sondern immer als der „theadelphische Stuhl" bezeichnet wird?" Das Wort ist also, daran kann philologisch nicht gezweifelt werden, nicht weniger verderbt wie das zuvor erwähnte σῶμα. Und die Besserung, die Hipler vorschlägt, ist ebenso einfach wie einleuchtend. In der alten griechischen Majuskelschrift kann ΑΔΕΛΦΟΣ mit Hinzufügung eines einzigen kleinen Striches im O, also ΑΔΕΛΦΘΣ, auch ἀδελφόθεος gelesen werden, unsere älteste Wiener Majuskelhandschrift bietet aber klar und deutlich die Lesart ἀδελφός.[4]) Es entstand jene sprachlich unmögliche Zusammensetzung natürlich unter dem wunderlichen Bestreben, Dionysios durchaus zu einem Zeitgenossen der Apostel zu machen, hier also den Jacobus als Bruder Jesu festzustellen, während wir so nur einfach an einen — sei es leiblichen oder ganz allgemein christlichen — Bruder des Petrus zu denken haben. Auch zeigt Hipler überzeugend, dass der mit ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης ausgezeichnete andere Theilnehmer der Wallfahrt nach Jerusalem, Petrus, eben durch jenes Beiwort, dem Sprachgebrauche des 4. und 5. Jahrhunderts gemäss, als Erzbischof und geehrtester der bei jener Gelegenheit in Jerusalem anwesenden Theologen (Bischöfe) gekennzeichnet werde, während dieselbe Bezeichnung, auf den Apostel Petrus angewendet, der nur einmal (Epist. V, 3, 5), und zwar dort sachlich und sprachlich gerechtfertigt, ὁ τῶν μαθητῶν κορυφαῖος μετὰ τῆς ὁμοταγοῦς δεκάδος genannt wird, keinen vernünftigen Sinn gebe. Unter den von Hipler vorgeschlagenen Möglichkeiten, diesen Petrus zu ermitteln, scheint mir die Vermuthung, es sei mit Petrus des Damasus Zeitgenosse, der Nachfolger des Athanasios auf dem erzbischöf-

[4]) Hipler im Kaulen'schen Kirchenlexikon (Freiburg 1884) III, S. 1790.

lichen Stuhle von Alexandria gemeint, die nächstliegende und ansprechendste zu sein. Die von Dionysios zu seiner Kennzeichnung gebrauchten Worte entsprechen nicht bloss den von Sokrates verwendeten, welcher (IV, 30) den Petrus *ἄνδρα εὐλαβῆ καὶ ἐλλόγιμον* nennt, sondern vielleicht mehr noch der Schilderung des Theodoretos, der von ihm (IV, 20) berichtet: *τῶν γὰρ Ἀθανασίου συμμετέσχεν ἱδρώτων καὶ ἐνδημοῦντί τε καὶ ἀποδημοῦντι συνῆν καὶ τοὺς παντοδαποὺς σὺν ἐκείνῳ κινδύνους ὑπέμενε.*

Aber die Verderbniss der Stelle führt, wie mir scheint, auf eine noch einfachere Erklärung, als sie Hipler gegeben. Ich behaupte, die Worte *Ἰάκωβος καὶ* sind da erst in den Zusammenhang eingeschwärzt worden, als ein späterer Leser oder Abschreiber, der durchaus auf jene apostolischen Beziehungen aus war, das ursprüngliche *ἀδελφός σου* verkehrt las und darin das sprachwidrige *ἀδελφόθεος* entdeckte. Das konnte natürlich auf Petrus nicht passen, und so gerieth Jacobus in den überlieferten Wortlaut.

Wie die handschriftliche Ueberlieferung des Dionysios nun einmal beschaffen, so konnte Hipler wohl von der Vergeblichkeit der Hoffnung sprechen, für seine zuvor mitgetheilte Vermuthung durch eine abweichende Lesart in einer griechischen Handschrift eine äussere Unterstützung zu erhalten. Höchstens in den 1839 von Tattam für das britische Museum erworbenen Handschriften, „welche eine syrische Uebersetzung der dionysischen Schriften aus dem 5. oder 6. Jahrhundert enthalten", liesse sich, meint er, eine Spur des seiner Ansicht nach ursprünglichen Wortlautes erwarten. Wie steht es mit diesen Uebersetzungen? Hat sie Jemand daraufhin schon einmal untersucht? Ich bezweifle es, denn dergleichen Fortschritte der philologischen Wissenschaft pflegen sich äusserst langsam zu vollziehen. Ich nehme daher keinen Anstand, Hipler's 1861 ausgesprochene Bitte auch jetzt noch einmal zu wiederholen: „Möchten doch diese Zeilen . . . einem der vielen deutschen Orientalisten Anlass geben,

die syrischen Uebersetzungen des Dionysios entweder vollständig oder doch in ihren wichtigsten Theilen zu veröffentlichen und damit eine so wichtige Quelle zur Berichtigung des bisher so vernachlässigten dionysischen Textes zu eröffnen." Doch zurück zu unserer angefochtenen Stelle.

Παρῆν δὲ καὶ ὁ ἀδελφός σου Πέτρος würde der Wortlaut derselben jetzt sein. Für die Angemessenheit desselben sprechen mehrere Umstände. Zunächst würde man doch, wenn wirklich zwei Männer ursprünglich genannt werden sollten, die Form *παρῆσαν* erwarten. Ferner ist die Einschaltung ihrer äusseren Form nach eine derartige, dass sie eine rein beiläufige Bemerkung zu der Erwähnung der zahlreich damals mit Hierotheos zur Kreuzesschau in Jerusalem anwesenden Theologen hinzubringt, welche des Empfängers der Schrift besondere Theilnahme zu erregen geeignet war. Gerichtet ist die Schrift aber an den Presbyter Timotheos, den Dionysios die Zeile zuvor erst angeredet hat *(ὡς οἶσθα)*, an dessen Mitwissenschaft betreffs der erwähnten Thatsachen sich wendend. Dass wir diesen Timotheos in unterägyptischen, im Besonderen wohl alexandrinischen Kreisen zu suchen haben, kann kaum einem Zweifel unterliegen. Nun erfahren wir aber aus Sokrates (IV, 37), dass Athanasios' Nachfolger, der Erzbischof Petrus von Alexandria, an den wir zuvor schon glaubten denken zu müssen, einen Bruder Namens Timotheos hatte, welcher bei dessen frühem, schon 380 eingetretenen Tode ihm auf dem erzbischöflichen Stuhle folgte.[5]) Wenn dieser Timotheos der Empfänger der Schrift war, so konnte die von Dionysios gemachte Einschaltung mit der Erwähnung des Petrus nur für den Bruder wichtig sein, zumal da ja nicht des Petrus, sondern des Hierotheos rednerisch bedeutende Leistungen bei Gelegenheit ihrer gemeinsamen Anwesenheit in Jerusalem hervorgehoben werden sollen. Für diesen Timotheos spricht, wie mir scheint,

---

[5]) Socrat. IV, 37: *Πέτρος δὲ ὀλίγον ἐπιβιοὺς χρόνον τελευτᾷ, διάδοχον καταλιπὼν Τιμόθεον ἀδελφὸν ἑαυτοῦ.*

auch ein anderer Umstand. Derselbe muss, Sozomenos' Nachrichten zufolge (VI, 29), mit den hervorragendsten Mönchen und Einsiedlern jener Zeit, unter denen wir ja auch Dionysios unbedingt zu suchen haben — Böhmer und Nolte vermuthen in ihm den von Sozomenos VI, 31 genannten Dionysios von Rhinokolura, *ὃς πρὸς βόρεαν τῆς πόλεως τὸ φροντιστήριον εἶχε* — besonders genau bekannt gewesen sein. Er schrieb nämlich nicht bloss das Leben des in der Thebais weilenden Einsiedlers Apollos, sondern auch das zahlreicher anderer, von Sozomenos vorher VI, 28 erwähnter Einsiedler, *καὶ ἄλλων δοκίμων μοναχῶν*. Unter ihnen wird im Folgenden z. B. auch ein Dorotheos genannt, einen Freund welches Namens Dionysios gleichfalls mehrfach erwähnt.

Wenn P. E. Lucius in seiner Abhandlung über „Die Quellen der älteren Geschichte des ägyptischen Mönchthums" (Ztschr. f. Kirchengesch. VII, 163 ff.) für die von ihm aufgespürte Grundschrift des Sozomenos, Rufinus und Palladios noch über das Jahr 395, das Todesjahr des Theodosius hinausgeht, so scheint mir das einzig um Rufinus' und Palladios' willen noch nicht nothwendig. Die Ruhe und der Friede unter den Mönchen und ihre ungestörte Beschäftigung mit den Schriften des Origenes können doch auch für ein ganzes Jahrzehnt früher als ebenso sicher feststehende Kennzeichen angesehen werden, wie etwa kurz vor dem Ausbruche der origenistischen Streitigkeiten in Aegypten. Den Timotheos, Erzbischof von Alexandria, mit Hinweis auf jene erste, doch keineswegs so besonders zuverlässig überlieferte Thatsache als Verfasser der Grundschrift gegen Sozomenos' ausdrückliche Angabe einfach zu beseitigen und seine Erwähnung auf eine unbesonnene Schlussfolgerung des Sozomenos zurückzuführen (a. a. O. S. 188), ist meiner Meinung nach nicht zulässig. Wie weit überhaupt des Timotheos Antheil an jener vermutheten Grundschrift geht, das dürfte nach dem eben erwähnten Ausdrucke des Sozomenos VI, 29 schwer zu sagen sein. Lucius

lässt (S. 177) Sozomenos VI, 28 in einer ersten Gruppe „die Mönche der Thebais" zusammenfassen. Bei genauerem Zusehen stimmt diese Bezeichnung aber durchaus nicht bei allen vierzehn Mönchen. Schon der erste, Johannes, wird so wenig seinem Aufenthaltsorte nach bezeichnet, dass wir ihn auch in Unterägypten suchen könnten, ebenso den zweiten, Or, der erst im Greisenalter auf göttliches Geheiss seinen bisherigen, nicht näher angegebenen Wohnsitz verliess und nach der Thebais wanderte. Aehnlich steht es mit Helles und Elias, bei denen wir gleichfalls über die Thebais hinausgewiesen sind. Auch noch der letzte Mönch der vierten Gruppe (VI, 30), und zwar des jüngeren Geschlechts (a. a. O. S. 181), Euagrios, der Freund und Diakon des Gregorios von Nazianz in Konstantinopel, reicht über diejenige Zeit hinaus, welche Timotheos von Alexandria in dem von Sozomenos angeführten Werke umspannt haben könnte. Dieser starb im Jahre 385, und Euagrios finden wir schon kurz nach 381 in Aegypten. — Ich muss mich in diesem Zusammenhange auf die vorstehenden kurzen Andeutungen beschränken. Sie dürften wenigstens daran erinnern, dass in Lucius' so blendender Beweisführung doch noch Stellen vorhanden sind, welche der genaueren Feststellung und Begründung bedürftig erscheinen. —

„Mit diesen beiden Freunden" (d. h. Jacobus und Petrus) — so findet sich Foss (S. 16) schliesslich mit diesem Theile der Untersuchungen Hipler's ab — „habe nun Dionysios einer Feier am Grabe Christi, und zwar nicht zur Apostelzeit, beigewohnt. In höchst zugespitzten und allzu feinen Beweisführungen sucht er das aus der fraglichen Stelle herauszulesen. Wenn wir nun auch zugeben, dass seit Konstantin solche Wallfahrten zum Grabe Christi oft vorgekommen sind, so können wir ihm in diesen seinen Annahmen doch nicht beistimmen." Wunderbar, die Wallfahrten zum Grabe Christi seit Constantinus giebt Foss zu, trotzdem will er Hipler in „seinen Annahmen" nicht beistimmen. Und doch nimmt derselbe hier nichts an, liest auch

nicht das Geringste aus der Stelle heraus, sondern thut einfach das, was jeder verständige Philologe mit dem richtig hergestellten Wortlaut des Schriftstellers thun muss: er legt ihn sinn- und sachgemäss aus. Hipler weist auf Eusebios' Bericht über die feierliche Einweihung der Grabeskirche im Jahre 336 hin, die gewissermassen das Vorbild für alle ähnlichen Feierlichkeiten in und ausser Jerusalem wurde (S. 68 ff.), und zeigt, wie genau des Dionysios Wortlaut dem von Eusebios Berichteten entspreche. Man muss sich absichtlich gegen die Wahrheit verschliessen oder wenig bewandert in derartigen Untersuchungen sein, wenn man den Muth hat, seine voll und ganz beweiskräftigen Nebeneinanderstellungen aus Eusebios und aus des zeitgenössischen Kyrillos Mittheilungen über die Verehrung des h. Kreuzes für „höchst zugespitzte und allzufeine Beweisführungen" zu erklären. Ausser den angeführten Kirchenvätern hätte sich Hipler auch auf des Diaconus Marcus „Leben des Porphyrios, Bischofs von Gaza", berufen können. Da erfahren wir, dass Porphyrios, der 395 zum Bischof von Gaza gewählt wurde, kurz vorher von Bischof Praylios von Jerusalem zum Presbyter geweiht und zum Hüter des hochgeehrten Kreuzesholzes bestellt war[6]), das in goldenem Schreine verwahrt wurde[7]). Bei der Einweihung der von ihm in Gaza auf der Stätte des alten Marneion mit Unterstützung der Kaiserin Eudoxia erbauten Kirche ging es nach Marcus' Bericht ganz ähnlich zu, wie 336 in Jerusalem[8]). Sollte der hier gebrauchte Ausdruck des um

---

[6]) Marc. Leb. d. Porph. K. 10, S. 176, 20: *τὴν παραφυλακὴν τοῦ τιμίου ξύλου τοῦ σταυροῦ ἐνεπίστευσεν αὐτῷ.*

[7]) Marc. Leb. d. Porph. K. 14, S. 178, 12 ff.: *ταῦτα εἰπὼν ἐπορεύθη, κἀγὼ δὲ σὺν αὐτῷ, καὶ προσκυνήσαντες τοὺς ἁγίους τόπους καὶ τὸν τίμιον σταυρὸν καὶ πολλὰ εὐξάμενος καὶ δακρύσας ἔθηκεν ἐν τῷ χρυσῷ γλωσσοκόμῳ τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν σταυρὸν καὶ ἀσφαλισάμενος ἐξῆλθεν, καὶ ἐπελθὼν πρὸς τὸν μακάριον Πραῦλιον τὸν ἐπίσκοπον παρέδωκεν αὐτῷ τὰς κλεῖς καὶ λαβὼν εὐχὴν μετὰ παραθέσεως ἐξῆλθεν.*

[8]) Marc. Leb. d. Porph. K. 92, S. 211, 4 ff.: *ἐπετέλεσεν δὲ ὁ ὁσιώτατος Πορφύριος τὰ ἐγκαίνια τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἀναστασίμῳ τοῦ ἁγίου πάσχα πολυτελῶς, μὴ φεισάμενος δαπάνης, ἀλλὰ συνάξας πάντας τοὺς*

420 schreibenden Marcus, des langjährigen Freundes des Porphyrios, der einst um das Jahr 385 volle fünf Jahre bei den Vätern der Sketischen Wüste gewesen, *καὶ ἦν θεάσασθαι ἀγγελικοὺς χοροὺς οὐ μόνον ἐν τῇ ἀκολουθίᾳ τῇ ἐκκλησιαστικῇ, ἀλλὰ καὶ* ... vielleicht eine Erinnerung an bekannte Ausführungen des Dionysios in seiner „Himmlischen Hierarchie" sein? — Doch ich habe kein Wort mehr zu verlieren über jene Kirchweihe vom Jahre 336 und den bei derselben gespendeten rednerischen Gaben der hervorragendsten geistlichen Theilnehmer. Ich schliesse die Zurückweisung der auf diesen Theil der Untersuchungen Hipler's bezüglichen Bemängelungen Foss' mit Hipler's Worten (S. 73): „Wenn nun schon bei jener Tempelweihe Reden auf das Kreuz vorkommen, um wie viel mehr dann bei einer speciell zu diesem Zwecke unternommenen Wallfahrt, wie die war, von der unser Autor berichtet? Auch hier hielten nach beendeter Besichtigung und Verehrung des heiligen Kreuzes die anwesenden Bischöfe Reden auf die unbegrenzt mächtige Güte Christi, der unsere Schwachheiten auf sich nahm und am Kreuze für das Heil der Welt starb; und unter diesen Reden war die des Hierotheos, nach dem Urtheile der anwesenden Theologen und ihres Hauptes und Führers, des Patriarchen Petrus, vor denen aller andern Hieromysten ausgezeichnet. Eine andere Erklärung unserer Stelle scheint hienach, besonders in Rücksicht auf die aus den Kirchenhistorikern beigebrachten Parallelen, kaum mehr möglich und der richtige Sinn derselben hoffentlich für immer festgestellt. Wenn aber die Untersuchung über diese kurze Stelle vielleicht etwas zu lang ausgefallen ist, so ist zu bedenken, dass es hier galt, eine durch tausendjährige Tradition und ehrwürdige

---

μοναχοὺς ὡς ὀνόματα χίλια μετ' ἄλλων εὐλαβῶν κληρικῶν καὶ λαϊκῶν καὶ ἐπισκόπων ἐποίησεν εὐφροσύνην τὰς πάσας ἡμέρας τοῦ ἁγίου πάσχα, καὶ ἦν θεάσασθαι ἀγγελικοὺς χοροὺς οὐ μόνον ἐν τῇ ἀκολουθίᾳ τῇ ἐκκλησιαστικῇ, ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς ὥραις [*εὐωχίαις* Eberhard], *ἡνίκα ἐγένοντο. οὐ μόνον γὰρ ἦν ἡ τράπεζα αἰσθητή, ἀλλὰ καὶ πνευματική· μετὰ γὰρ τὸ ὄψον ἐλέγετο ψαλμὸς καὶ μετὰ τὸ πόμα ὕμνος.*

Autoritäten getragene Exegese als unhaltbar nachzuweisen und dadurch zugleich die einzige Stelle der vier grösseren Werke unseres Autors, die für seine Gleichzeitigkeit mit den Aposteln sprechen könnte, in ihrem wahren Zusammenhange aufzuzeigen. Hienach giebt sie, weit entfernt, einen Beweis für unredliche, betrügerische Absichten des Verfassers zu bilden, vielmehr deutlich genug von seiner Offenheit und Unbefangenheit das klarste Zeugniss, wie denn auch schon der Umstand, dass sie in seinen sämmtlichen grösseren Schriften die einzige ist, die den Charakter des Verfassers verdächtigen könnte, die Richtigkeit unserer oben ausgesprochenen Behauptung von der Wahrheitsliebe und Glaubwürdigkeit des Autors nicht wenig bestätigt."

In Betreff der Ausstellungen Foss' gegen die Ergebnisse der dritten Untersuchung Hipler's („Dionysios in seinem Briefwechsel, insbesondere mit Johannes und Polykarpos" S. 74—107) können wir uns kürzer fassen. Die Haltlosigkeit jener tritt hier noch viel überzeugender hervor.

Nach Foss (S. 16) „sucht Hipler im dritten Abschnitte seines Werkes den Vorwurf der Unzuverlässigkeit zurückzuweisen, den man dem Dionysios aus einem andern Grunde gemacht hat. Der Areopagite nämlich zählt an mehreren Stellen seine Werke auf, von denen uns einige bekannt, sieben dagegen ganz unbekannt sind, obwohl er ihre Titel nennt. Da man schon in sehr früher Zeit diese sieben nicht mehr hatte, so ist die Annahme entstanden, dass der Autor diese Bücher nie geschrieben und ihre Titel nur aus Prahlerei genannt habe. Hipler will nun einige Spuren gefunden haben, aus denen hervorgeht, dass Schriftsteller diese Werke gelesen, doch ist ihm der Beweis nicht gelungen. Auf diesen seinen Nachweis giebt er aber selbst nicht viel, sondern ruft uns vielmehr in's Gedächtniss zurück, dass doch auch andere bedeutende Schriften verloren seien und man somit jene Verdächtigung gegen den Autor nicht recht vorbringen dürfe Allerdings ist ein zwingender Beweis gegen des Dionysios Glaubwürdig-

keit auch hieraus nicht zu entnehmen." Auch hier wieder sehen wir Foss bis zu einem gewissen Grade den Ergebnissen Hipler's Anerkennung aussprechen; dagegen ist auch nicht ein Schatten von Beweis erbracht, ja nicht einmal versucht, dass „ihm der Beweis nicht gelungen", dass deutliche Spuren von den übrigen, von Dionysios verfassten und in ihrem vollständigen Zusammenhange nicht mehr erhaltenen Schriften noch vorhanden sind. Wie kann Foss behaupten, Hipler gebe auf diesen seinen Nachweis selbst nicht viel, wenn derselbe mit Recht daran erinnert (S. 52), „wie diese Schriften gleich den „theologischen Grundlinien" des Clemens von Alexandrien und des von Athanasios so hoch geschätzten Theognostos, gleich der Schrift „über die Seele", die Dionysios von Alexandrien ebenfalls einem Mitpresbyter Timotheos widmete, gleich den Bibelcommentaren des Origenes und Didymos und unzähliger Anderer, schon frühe und für immer verloren gehen konnten?" Ich behaupte im Gegentheil, Hipler's Nachweis, dass die den Schluss der dionysischen Schriften bildenden zehn Briefe augenscheinlich, wenigstens in ihrer ersten Hälfte, nichts weiter als zu dogmatischen Zwecken gesammelte Auszüge aus den grösseren, uns nicht erhaltenen Schriften des Dionysios sind, ist vorzüglich gelungen, und ich bescheide mich, um nicht Eulen nach Athen zu tragen, auf die lichtvollen, durchaus überzeugenden Ausführungen Hipler's (a. a. O. S. 80 ff.) einfach zu verweisen.

Im Besonderen bemängelt Foss wieder Hipler's Bemühungen um den siebenten Brief. Derselbe ist an den Hierarchen, d. h. Bischof, oder vielmehr, wie wir nach der von Bandini beschriebenen Florentiner Handschrift werden lesen müssen, an den Presbyter Polykarpos gerichtet. Unter den schiefen Gesichtswinkel der Hineintragung von apostolischen Anklängen und Erinnerungen fallen natürlich wieder die wie eine ererbte Krankheit durch die Erklärungen der Ausleger bis in unsere Tage fortgeschleppten Beziehungen auf den Bischof von Smyrna. Lassen wir das Geschwätz

darüber auf sich beruhen. Wichtiger sind die aus dem Inhalte des Briefes erhobenen Bedenken. Die hier in Betracht kommende Stelle lautet (Epist. VII, 2): *Εἰπὲ δὲ αὐτῷ* (d. h. dem Philosophen Apollophanes, dem früheren Freunde des Dionysios)· *τί λέγεις περὶ τῆς ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ γεγονυίας ἐκλείψεως; ἀμφοτέρω γὰρ τότε κατὰ Ἡλιούπολιν ἅμα παρόντέ τε καὶ συνεστῶτε παραδόξως τῷ ἡλίῳ τὴν σελήνην ἐμπίπτουσαν ἑωρῶμεν — οὐ γὰρ ἦν συνόδου καιρός — αὖθίς τε αὐτὴν ἀπὸ τῆς ἑνάτης ὥρας ἄχρι τῆς ἑσπέρας εἰς τὸ τοῦ ἡλίου διάμετρον ὑπερφυῶς ἀντικαταστᾶσαν. Ἀνάμνησον δέ τι καὶ ἕτερον αὐτόν· οἶδε γὰρ ὅτι καὶ τὴν ἔμπτωσιν αὐτὴν ἐξ ἀνατολῶν ἑωράκαμεν ἀρξαμένην καὶ μέχρι τοῦ ἡλιακοῦ πέρατος ἐλθοῦσαν, εἶτα ἀναποδίσασαν καὶ αὖθις οὐκ ἐκ τοῦ αὐτοῦ καὶ τὴν ἔμπτωσιν καὶ τὴν ἀνακάθαρσιν, ἀλλ' ἐκ τοῦ κατὰ διάμετρον ἐναντίου γεγενημένην. Τοσαῦτά ἐστι τοῦ τότε καιροῦ τὰ ὑπερφυῆ καὶ μόνῳ Χριστῷ τῷ παναιτίῳ δυνατά. τῷ ποιοῦντι μεγάλα καὶ ἐξαίσια, ὧν οὐκ ἔστιν ἀριθμός.* Foss theilt hier wieder unnöthiger Weise des Scotus Erigena lateinische und Engelhardt's deutsche Uebersetzung mit, wie es scheint, zu keinem anderen Zwecke, als um diese beiden Gewährsmänner, zu denen noch Abt Hilduin sich gesellt, in ihren Uebertragungen des Ausdrucks *συνόδου καιρός* gegen Hipler in's Feld zu führen, der einfach, auf unanfechtbare Kunde gestützt, im Gegensatz zu dem mangelhaften Wissen der Früheren, die fraglichen Worte als den Kunstausdruck für die Neumondszeit erweist. Schwieriger war die Stelle *τί λέγεις περὶ τῆς ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ γεγονυίας ἐκλείψεως.* Wie urtheilt Foss darüber? „Um diese unbequeme Stelle" — sagt er S. 17 —: „quid dicis de ipsa in salutari cruce facta eclipsi? zu entkräften, macht Hipler grosse Kraftanstrengungen, indem er durch künstlichste Interpretation Alles so erklärt, als wenn gar nicht von der Sonnenfinsterniss gesprochen wird, die bei der Kreuzigung Christi eingetreten ist, sondern von einer viel späteren. S. 80 ff. Man muss die Belesenheit und Gelehrsamkeit des Schriftstellers bewundern, wird aber gestehen müssen, dass er zu viel

beweisen will und darum nichts erreicht.“ Wir stehen hier wieder vor demselben Verfahren Foss', welches ich zuvor schon gekennzeichnet habe. Was er „künstlichste Interpretation“ nennt, erscheint mir bei Hipler als philologisch äusserst sorgfältige, auf die sichersten geschichtlichen Thatsachen gestützte Auslegung. Selbstverständlich handelt es sich wieder nicht um einen Himmelsvorgang bei der Kreuzigung Christi, sondern um eine Lichterscheinung des 4. Jahrhunderts, über die uns die genauesten, von verschiedenen Seiten stammenden Berichte zu Gebote stehen. Und auch hier wieder kommt uns die handschriftliche Ueberlieferung in erwünschter Weise zu Hülfe. Die älteste, dem neunten Jahrhundert angehörige Pariser Handschrift liest nämlich an jener oben mitgetheilten Stelle in deutlichen Majuskeln ἐκλάμψεως statt des später allgemein gewordenen ἐκλείψεως.[9]) „Man versetze sich überdies“ — so schliesst Hipler seinen glänzenden Nachweis S. 100 — „einmal in die Lage der ersten Leser unseres Briefes und der übrigen dionysischen Schriften, die doch am Ende des 5. Jahrhunderts schon commentirt wurden, also im Anfange desselben jedenfalls geschrieten waren. Ebenso wie sie bei Lesung der früher besprochenen Stelle über die Theia sofort an die wörtlich übereinstimmenden Berichte über die Kreuzfahrten zum heiligen Lande bei Eusebios, Sozomenos, Paulinus und Anderen denken mussten, trotz Petrus und Jacobus, oder vielleicht noch mehr wegen derselben, so mussten sie sich bei diesem Briefe nothwendig an das Schreiben Cyrill's, an Gregor's Rede, an die gleichzeitig erscheinenden Geschichtswerke von Sozomenos und Sokrates und vielmehr noch an die überall lebendige, von Mund zu Mund sich fortpflanzende Tradition von dem Lichtkreuze am Himmel — zu dessen Urbild auf Erden Dionysios, wie er selbst sagt, gewallfahrtet war — erinnern: ja sie konnten gar nicht einmal auf den Ge-

[9]) Hipler im Kaulen'schen Kirchenlexikon (Freiburg 1884) III, S. 1790.

danken kommen, das hier von keinem andern Kreuze, etwa von dem auf Golgatha, die Rede sei, weil kein einziges Wort im Context an dieses letztere mahnte, keiner von den hier erwähnten Umständen beim Tode Christi eingetreten war, und alles bis auf die erfolgten Bekehrungen und die Beziehung auf Christus als den Urheber dieses Bildes nur auf das zum mindesten in ganz Syrien allgemein beobachtete Himmelskreuz zutraf."

Eine Schwierigkeit endlich bietet noch der zehnte Brief. „Auch hier" — meint Foss — „löst Hipler durchaus nicht alle Zweifel." Das ist auch auf diesem von anderweitiger Ueberlieferung so überaus spärlich beleuchteten Gebiete eigentlich zu viel verlangt. Die Handschriften bieten freilich die Ueberschrift: „An den Theologen Johannes, den Apostel und Evangelisten in seiner Verbannung auf der Insel Patmos". Dass dieselbe nicht ursprünglich ist, sondern der Vermuthung eines Späteren Ausdruck giebt, darauf weist Hipler (S. 104) mit Recht hin. Gleichwohl legt Hipler in seiner Darstellung auf diese philologisch durchaus unbedenkliche Auskunft kein besonderes Gewicht, er hält auch hier die handschriftliche Ueberlieferung streng fest und nimmt auf Grund der Formel des Schlussabsatzes: „Und ich bin allerdings glaubwürdig" an, der Brief sei nichts als eine rhetorische Uebung des Verfassers, „der vielleicht auf diese seinem poetischen und philosophischen Geiste nicht unangemessene Weise seiner Liebe und Verehrung gegen den Lieblingsjünger des Herrn und das Ideal aller Mystiker einen Ausdruck verleihen wollte" (S. 105). Wichtiger erscheint mir das, was er in der Anmerkung zu S. 104 ausspricht: „Der Handschriftenkatalog der Synodalbibliothek von Moskau (Moskau 1776) führt nach Aufzählung der dionysischen Codices unter Nr. 38 eine Handschrift auf, welche die Briefe des Abtes Dorotheos enthält. Matthäi, der Herausgeber des Katalogs, setzt sie in's 12. Jahrhundert und theilt daraus Folgendes mit: „Auf fol. 4a liest man: *Ἐρωτήσεις τοῖ ἁγίου Δωροθέου πρὸς τὸν μέγαν Βαρσανοῦφιον καὶ τὸν αὐτοῦ*

μαθητὴν Ἰωάννην τὸν ἐπικληθέντα προφήτην διὰ τὸ διορατικόν. Οὗτος ὁ μακάριος Δωρόθεος." — Hier hätten wir in dem Schüler des grossen Barsanuphios einen Propheten Johannes, der mit dem Evangelisten durchaus nicht identisch ist. Näher noch liegt eine andere Vermuthung. Dionysios nennt neben Paulus niemals den Johannes, sondern stets den Hierotheos seinen Lehrer, und zwar redet er von ihm mit denselben Worten und Ausdrücken, mit denen auch der Empfänger dieses zehnten Briefes angeredet wird. Beide werden als innig geliebte Lehrer und Freunde unsers Verfassers bezeichnet, Beide als ausgezeichnete Lehrer der Theologie mit der Sonne verglichen, Beide als in einem höhern ekstatischen Liebesverkehr mit Gott stehend dargestellt, — sollte da die Vermuthung zu kühn sein, Niemand anders als Hierotheos sei der in unserem Briefe Angeredete? Es ist dabei nicht einmal nöthig, an eine Veränderung des Wortes Hierotheos in Johannes zu denken, obwohl sie nicht unmöglich ist; konnte nicht etwa Johannes ebenso der eigentliche Name des Hierotheos sein, wie er es der des Chrysostomos war, der schon bei Lebzeiten diesen letzteren Beinamen erhielt?" — Einer anderen Ansicht über Hierotheos giebt Hipler in einem späteren Aufsatz über ebendenselben in dem mehrfach erwähnten Kaulenschen Kirchenlexikon Ausdruck. Er weist dort darauf hin, dass der Name Hierotheos die griechische Uebersetzung des altägyptischen Papnute (Paphnutios) sei und spricht die Vermuthung aus, dass er diesen Namen erst nach der Taufe erhielt, während sein früherer Name uns möglicher Weise in der syrischen und koptischen Uebersetzung der von ihm erhaltenen Bruchstücke überliefert sei, wo er als Herennios bezw. Irenaios vorkomme. „Bekanntlich", fährt Hipler fort, „tragen diesen Namen mehrere neuplatonische Philosophen, insbesondere auch der Verfasser der zuerst von von A. Mai im Jahre 1857 herausgegeben *Ἐξηγήσεις εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ* (Class. auct. IV, 513—593). Diese merkwürdige Schrift erscheint im ganzen Bereiche der

neuplatonischen Literatur als die einzige, deren philosophische Terminologie mit der des Hierotheos und Dionysios bis in die kleinsten Nuancen vollkommen übereinstimmt." Doch welche Bewandtniss es auch mit diesen letzteren Vermuthungen und Hinweisungen haben möge, denen nachzugehen, besonders was jenes Werk des Herennios betrifft, eine dankbare Aufgabe für einen unserer auch philosophisch gelehrten Philologen sein würde: jener von Hipler in der angeführten Stelle betretene Weg scheint mir der bei weitem richtigere zu sein, um dem Inhalt des Briefes gerecht zu werden. Wenn wir dort von einem Dorotheos hören, so denken wir unwillkürlich an jenen in der Nähe des Mareotischen Sees als Einsiedler lebenden Dorotheos aus Theben, von dem uns Sozomenos VI, 28 nähere Nachrichten giebt. Ihn mit dem Empfänger des fünften Briefes unseres Dionysios gleichzusetzen, dürfte, was äussere und innere Gründe anbelangt, ebenso wenig verwehrt sein, wie etwa in dem Hierarchen (Bischof) Titus, dem Empfänger des neunten Briefes, Bischof Titus von Bostra, den bekannten Bestreiter der Manichäer zu sehen. Mehr noch wissen wir von dem in jener handschriftlichen Bemerkung erwähnten Johannes. Nach Sozomenos' Ausdruck (VI, 29) zu schliessen, gehört er mit zu denjenigen Männern, deren Leben jener Timotheos, seit 380 Bischof von Alexandria, geschrieben, in welchem wir den Mann glaubten erkennen zu dürfen, an welchen Dionysios seine uns erhaltenen Hauptschriften gerichtet. Johannes steht bei Sozomenos (VI, 28) voran, und dieser sagt von ihm: *ᾧ τὸ μέλλον καὶ ἄλλοις ἄδηλον ὁ θεὸς ἐδήλωσεν οὐχ ἧττον ἢ τοῖς ἄλλοις πάλαι προφήταις· καὶ δῶρον ἔδωκεν ἰᾶσθαι τοὺς ἀνιάτοις πάθεσι καὶ νόσοις κάμνοντας.* Die letztere Fähigkeit wird an einem anderen Johannes (VI, 29) in einer Weise gerühmt, die es fast nahe legt, an denselben vorher erwähnten Johannes zu denken, dessen Aufenthaltsort dort nicht angegeben wird. Nach der zweiten Stelle lebte derselbe in der Nähe von Diolkos, nicht fern dem Meere und war Presbyter,

ebenso wie Piammon, welche Beide den damals berühmtesten Klöstern vorstanden. Sollte nicht jene Angabe der Moskauer Handschrift, die den Dorotheos mit dem Propheten Johannes in so nahe Verbindung rückt, es gleichfalls empfehlen, die beiden Nachrichten des Sozomenos (VI, 28 und 29) auf einen und denselben Johannes zu beziehen, nämlich auf den, der in Unterägypten, also in Dorotheos' Nähe wirkte?

Aber was machen wir mit dem im Briefe erwähnten Patmos? Hipler war geneigt (S. 104), dasselbe als späteres Einschiebsel preiszugeben. Ich glaube, dass dies nicht einmal nöthig ist. Aus dem Briefe erhellt, dass Johannes, von Ungerechten vertrieben, von den Seinen getrennt ist, körperliche Leiden zu erdulden hat, und dass Dionysios auf baldige Wiedervereinigung mit ihm hofft. Ich denke dabei an die zur Zeit des Kaisers Valens unter dem arianischen Bischof Lucius, der den Petrus aus Alexandria verjagt hatte, besonders über die rechtgläubigen Bischöfe und Mönche hereingebrochene Verfolgung, von der uns das von Theodoretos (IV, 22) seinem wesentlichsten Bestande nach mitgetheilte Schreiben des Petrus eine klare Anschauung giebt. Nach dem gleichfalls sehr genau unterrichteten Sozomenos (VI, 20) wurden u. A. die Mönche bei Nacht überfallen und nach einer von Sümpfen umgebenen ägyptischen Insel geschleppt (*εἰς Αἴγυπτίαν τινὰ νῆσον ὑπὸ λιμνῶν κυκλουμένην*). Der Ausdruck weist uns geradezu vom Nil weg. Wie wäre es, wenn wir an Pithom dächten, das an dem oberhalb von Bubastis vom Nil sich abzweigenden Kanal gelegen, in seiner Nähe nicht bloss einen kleinen See hatte, der, wie Ebers uns mittheilt,[10]) früher grösser war als heute, sondern auch zahlreiche „lachenartige Teiche, die während der Ueberschwemmungszeit nicht unbeträchtliche Wassermengen aufnahmen", zwischen denen die sonst verbindenden Landstrecken als Inseln hervorragen. Da hätten wir das von Herodotos (II, 158) erwähnte

[10]) Ebers, Durch Gosen zum Sinai, S. 497.

Πάτουμος, aus dem durch einfache Streichung des *ου* ein Späterer, jenen einmal beliebten biblischen Beziehungen zu Gefallen, ebenso leicht *Πάτμος* machen konnte, wie umgekehrt aus Sopater (Brief 6) aus demselben Grunde durch Zusatz einer Silbe Sosipater (Röm. 16, 21) geworden ist.

Was mit Asia anzufangen, ist vielleicht nicht so einfach zu sagen. Da Sozomenos' Ausdruck gerade bei Andeutung des Wirkungskreises des Johannes uns erlaubt, über Diolkos hinauszugehen und die Küstengegend weiter nach Osten zu — am östlichsten lag Rhinokolura, wohin Böhmer und Nolte unsern Dionysios versetzen — mit einzubeziehen, so könnte man bei Asia um der zuvor erwähnten Zusammenhänge willen etwa an eine Verstümmelung aus Casium denken, das zwischen Pelusium und Rhinokolura lag. — Doch das sind Alles Vermuthungen, für die heutzutage einen zwingenden Beweis zu führen unmöglich ist, und insofern müssen wir uns Foss' Einwand gefallen lassen, dass hier „durchaus nicht alle Zweifel" gelöst werden. Es kam nur darauf an, die Möglichkeit aufzuzeigen, jenen letzten, zehnten Brief nicht anders zu erklären, als die vorhergehenden mit ihren Beziehungen auf Personen und Erlebnisse, welche den Verfasser und seine Freunde angehen. Und das, meine ich, habe ich über Hipler hinaus gethan.

Nach dem von Foss in der ganzen Frage Hipler's Untersuchungen gegenüber eingenommenen Standpunkte darf es uns nicht verwundern, wenn er dem letzterwähnten Tadel Hipler's das Schlussurtheil anfügt (S. 17): „Ebenso wenig überzeugend ist das, was er in der Beilage über die Fragmente aus den verlorenen Schriften des Dionysius zu dem Zwecke beibringt, um dadurch die Glaubwürdigkeit des Autors zu bekräftigen. Was immer Hipler anführen mag, so viel steht fest, dass der Autor nicht vollständig zu retten ist. Wer auch jene Schriften verfasst hat, er hat dabei eine pia fraus verübt, wie der Verfasser der pseudoisidorischen Decretalen es gethan."

Es kann nicht meine Absicht sein, auf die von

Hipler sorgfältig gesammelten und in ihrer Echtheit nachgewiesenen Bruchstücke aus den für uns heute verlorenen Schriften des Dionysios einzugehen. Ich greife nur ein Beispiel heraus. Hipler weist (S. 81) darauf hin, „dass schon am Ende des vorigen Jahrhunderts der Augustinereremit Giorgi aus koptischen Handschriften des 5. Jahrhunderts einige freilich bisher wenig beachtete Fragmente aus den „göttlichen Hymnen" des Dionysios veröffentlicht hat, gegen derenEchtheit ein Zweifel kaum aufkommen kann". Er hebt ferner aus einer 380 gehaltenen Rede des Gregorios von Nazianz (Orat. XXVIII) eine Stelle hervor, die folgendermassen lautet: *Οὕτω μὲν οὖν τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ἃ καὶ τοῖς Σεραφὶμ συγκαλύπτεται καὶ δοξάζεται τρισὶν ἁγιασμοῖς εἰς μίαν συνιοῦσι κυριότητα καὶ θεότητα. Ὅ καὶ ἄλλῳ τινι τῶν πρὸ ἡμῶν πεφιλοσόφηται κάλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα.* Dionysios sagt nun aber in der „Himmlischen Hierarchie" VII, 4: *Ταύτας δὲ τὰς ὑπερτάτας τῶν ὑπερουρανίων νοῶν* (d. h. *Σεραφίμ*) *ὑμνολογίας ἤδη μὲν ἐν τοῖς περὶ τῶν θείων ὕμνων ὡς ἐφικτὸν ἀνεπτύξαμεν καὶ εἴρηται περὶ τούτων ἐν ἐκείνοις ὡς καθ' ἡμᾶς ἱκανῶς.* Wenn nun ein alter Gregorios-Erklärer und auch Niketas der Aeltere bei jenem *ἄλλος τις τῶν πρὸ ἡμῶν* an Athanasios denken, bei diesem aber nichts über die Gesänge der Engel sich findet, was die Bezeichnung *καλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα* verdiente, so wird Hipler doch wohl Recht behalten müssen, wenn er Gregorios' Ausdruck auf den hohen und kühnen Stil des Dionysios in seinem Werke über die göttlichen Hymnen bezieht.

Besonders beachtenswerth ist auch eine Aeusserung des Hieronymus, die er in einer unter den Augen seines hochverehrten Lehrers Gregorios von Nazianz im Jahre 381 verfassten Abhandlung über die Seraphim niederschrieb. „Quidam Graecorum" — sagt Hieronymus — „in scripturis apprime eruditis Seraphim virtutes quasdam in coelis esse exposuit, quae ante tribunal Dei assistentes laudent eum et in diversa ministeria mittantur maximeque ad eos, qui purgatione

indigent et ob pristina peccata aliaque ex parte suppliciis purgari merentur." „Kaum kann man" — bemerkt Hipler hierzu S. 125 — „mit weniger Worten etwas unsern Autor mehr Charakterisirendes herausheben, als die Lehre von der gegenseitigen Reinigung und Erleuchtung der Engel, und es ist daher wahrscheinlich, dass Hieronymus durch Gregor, der damals sein Lehrer war, auf die griechische Schrift des hochfliegenden Philosophen aufmerksam gemacht worden war, dessen Gedanken er selbst zuweilen in seinen Predigten benützte. Beiden aber, dem Lehrer und dem Schüler, scheint der Name des damals vielleicht noch lebenden Verfassers unbekannt gewesen zu sein, und so erklärt es sich wohl auch am leichtesten, weshalb Hieronymus in seinem um 392 verfassten Katalog der berühmten christlichen Schriftsteller nirgendwo auch nur die leiseste Andeutung giebt, wer der Verfasser und welches der Titel jenes Buches sei, dem er seine damaligen Ansichten über die Engel entlehnte."

Auch Albert Jahn macht auf des Nazianzeners Uebereinstimmung mit Dionysios aufmerksam. In der Vorrede zu seinem „Methodius Platonizans" (Halis Saxonum MDCCCLXV) führt er S. XII Elias' von Kreta, des bedeutendsten Gregorios-Erklärers, Ansicht an, wonach derselbe Anschauungen und Wendungen des Nazianzeners auf die Benutzung der Schriften des Areopagiten Dionysios zurückführen zu müssen glaubte. „Quod cum ita se habeat", — sagt Jahn — „aut Gregorius ex Pseudo-Dionysio, aut hic ex illo, aut denique uterque ex Plotino hausit. Est autem per se veri similius, Gregorium Nazianzenum theologiae mysticae sententias, hic illic sparsas, a Pseudo-Dionysio mutuatum esse, quam hunc, qui theologiam mysticam ex professo docuit, ex illo profecisse. Quo posito, necesse est, Pseudo-Dionysius Gregorium Nazianzenum aetate aliquantum antecesserit et priori dimidio saeculi IV. adscribatur." Die letztere Vermuthung erscheint mir nach den bisher gewonnenen Ergebnissen nicht annehmbar, wir werden mit viel grösserer Wahrschein-

lichkeit bis in das letzte Viertel des 4. Jahrhunderts hinabgehen dürfen.

Noch ein anderer Umstand verdient hervorgehoben zu werden. Des Dionysios Schriften wurden, wie ich zu Anfang erwähnte, in jenem Religionsgespräch zu Konstantinopel 533 von Monophysiten als beweiskräftige Zeugen angerufen. Da erscheinen sie auf einer Linie mit Schriften des Athanasios, Julius und Felix, und Gregorios Thaumaturgos, von welchen es jetzt feststeht, dass deren Namen gefälscht sind, während die Schriften selbst sämmtlich Apollinarios von Laodicea zugehören. Auf diese Nachbarschaft ist noch nicht genauer geachtet worden. Sollte sie nicht auf weitere persönliche oder auch Gedankenverbindungen hinweisen? Zwar Stillingfleet's Vermuthung, welche Fabricius (Bibl. Gr. VIII, 59) zustimmend mittheilt, dass Dionysios, der Schüler des Apollinarios, für denselben zu halten sei, wie der Verfasser der in Rede stehenden Schriften, und dass Timotheos, der gleichfalls Schüler des Apollinarios war, jener Presbyter sei, dem Dionysios die vier uns erhaltenen Schriften gewidmet, wird man heutzutage nicht mehr für zutreffend halten können. Insbesondere wissen wir, dass der Apollinarist Timotheos später Bischof von Berytus war und eine Kirchengeschichte schrieb, welche, wie es scheint, hauptsächlich zur Verherrlichung des Apollinarios verfasst, sämmtliche von seinem Meister an die berühmtesten Männer der Zeit und von diesen an ihn gerichteten Briefe enthielt. [11]) Wir glaubten bei Timotheos an den Alexandrinischen Bischof, den Nachfolger seines Bruders Petrus denken zu müssen. Aber so ganz ohne Verbindung mit Apollinarios' Lehren und Schülern scheinen die Freunde unseres Dionysios und dieser selbst nicht gewesen zu sein. Von Timotheos erfahren wir [12]), dass er 381 den Philosophen Maximus,

[11]) Leont. Contra Nestor. et Eutych. lib. III. c. 40 bei Mai, Spicileg. Rom. X, zweite Hälfte, S. 22 ff.

[12]) Theodoret. Hist. eccl. V, 8.

einen Gesinnungsgenossen des Apollinarios von Laodicea zum Nachfolger des Gregorios von Nazianz auf dem erzbischöflichen Stuhle von Konstantinopel weihte, der jedoch nicht anerkannt wurde. Dass Apollinarios' Lehren in Aegypten zahlreiche Anhänger fanden, ist bekannt und nicht minder, dass er lebhafte briefliche Verbindungen dorthin unterhielt. Er stand mit Athanasios, mit welchem er seit 346 befreundet war, in Briefwechsel. Er richtete an dessen Freund und Gesinnungsgenossen Serapion, den Bischof von Thmuis, ein Schreiben, von welchem uns Leontios zwei sehr beachtenswerthe Bruchstücke aufbehalten hat[13]), nicht minder auch an Petrus, den als des Athanasios zuvor vielerwähnten Nachfolger anzusehen wir gerade um der Umgebung willen, in welcher das mehrfach überlieferte Briefbruchstück (Mai, Script. vet. nov. coll. VII, S. 16a und S. 302) sich findet, kein Bedenken zu tragen brauchen. Er trat im Jahre 377 mit den nach Diocäsarea (Sepphoris) in Palästina verbannten elf ägyptischen Bischöfen in briefliche Verbindung, indem er ihnen zuerst ein längeres, seine Lehren von der Fleischwerdung des Logos ausführlich darlegendes Schreiben zugehen liess, sodann, als die Aegypter, vielleicht schon mit der durch Apollinarios' Lehre in Palästina hervorgerufenen Beunruhigung der Gemüther bekannt und deswegen in ihrem Urtheil und in ihrer Stimmung gegen Apollinarios eingenommen, nicht antworteten, einen zweiten kürzeren Brief an sie sandte, sich auf seine Uebereinstimmung mit dem seligen Athanasios berufend. Warum soll der Dionysios, an welchen Apollinarios mindestens zwei Briefe schrieb, nicht derselbe mit dem Verfasser unserer vielangefochtenen Schriften sein, indem er zwar gewiss nicht Schüler, wie Stillingfleet meinte, wohl aber Freund des Apollinarios war? Beginnt doch der erste (bei Leontios a. a. O. S. 29): *Ἐμοὶ καὶ φιλίας ὑπόθεσις ἡ εὐσέβεια καὶ ἔχθρας οὐδεμία πρόφασις*

[13]) Leont. Adv. fraud. Apoll. bei Mai, Spicil. Rom. X, S. 129.

πρὸς τοὺς εὐσέβειαν φυλάττοντας. Apollinarios verwahrt sich da gegen gewisse ihm gemachte Unterstellungen und beruft sich auf das, was er immer durch Schriften bezeugt: *ὅτι δὲ ἡμῖν οὐδεὶς ἐπάγειν δύναται ταῦτα τὰ κατά τινων λεγόμενα, δῆλόν ἐστιν ἐξ ὧν ἀεὶ γεγράφαμεν, οὔτε τὴν σάρκα τοῦ σωτῆρος ἐξ οὐρανοῦ λέγοντες. οὔτε ὁμοούσιον τῷ θεῷ τὴν σάρκα, καθ' ὅ ἐστι σὰρξ καὶ οὐ θεός, θεὸς δὲ καθ' ὅσον εἰς ἓν πρόσωπον ἥνωται τῇ θεότητι.*

Ich gehe aber noch einen Schritt weiter. Schon als ich mich in meiner Untersuchung über „Beron und Pseudo-Hippolytos“ (Ztschr. für wiss. Theol. XXIX, S. 291—318) mit Fock's[14]) Ansicht über die unter Hippolytos' Namen überlieferten Bruchstücke *Περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως*[15]) auseinandersetzte, wies ich darauf hin, dass die in denselben gelegentlich erwähnten Gegner (*Βήρων γάρ τις μεθ' ἑτέρων τινῶν* S. 61, 15; 62, 7) unter den Anhängern des Apollinarios zu suchen sein dürften. Gerade um der Behandlung und Verwendung willen, welche in den Bruchstücken der Begriff der *ἐνέργεια* erfährt, machte ich im Gegensatz zu Fock, der (a. a. O. S. 557) daraus gerade auf eine weit spätere Zeit, die der monotheletischen Streitigkeiten geschlossen sehen wollte, auf den Laodicener Apollinarios und seine Schule[16]) aufmerksam, innerhalb deren

---

[14]) Fock, Beron und Pseudo-Hippolytus. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Christologie (Illgen's Zeitschr. f. d. hist. Theol. XVII. 1847. Heft IV).

[15]) Hippolyti Romani quae feruntur omnia Graece e recogn. Pauli Antonii de Lagarde (Berlin 1858), S. 57—63.

[16]) Dass schon Paulus von Samosata den Begriff der *ἐνέργεια* in der Begründung seiner theologischen Ansichten, soweit wir aus den von ihm uns erhaltenen spärlichen Bruchstücken ersehen können, verwendete, ist für die vorliegende Frage von keinem Belang. Denn wenn er nach Aufstellung des allgemeinen Satzes, dass zwischen zwei Personen nur Einheit der Gesinnung und der Willensrichtung möglich ist (*αἱ διάφοροι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα ἕνα καὶ μόνον ἑνώσεως ἔχουσι τρόπον τὴν κατὰ θέλησιν σύμβασιν, ἐξ ἧς ἡ κατὰ ἐνέργειαν ἐπὶ τῶν οὕτως συμβιβασθέντων ἀλλήλοις ἀναφαίνεται μονάς*), Jesum durch die Unveränderlichkeit seiner Gesinnung und seines Willens Gott ähnlich und mit ihm Eins geworden sein lässt (*συνήφθη τῷ θεῷ, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς αὐτὸν βούλησιν καὶ ἐνέργειαν ταῖς τῶν ἀγαθῶν*

u. a. gerade auch die Fragen und Aufgaben gestellt und behandelt worden sind, von denen wir die uns erhaltenen Bruchstücke der Schrift gegen Beron erfüllt sehen. Gerade diese Beziehungen scheinen mir wichtig und bedeutungsvoll zu sein, so dass es sich der Mühe verlohnt, ihnen in diesem Zusammenhange weiter nachzugehen.

Es ist besonders Apollinarios' Schüler Julianus, der sich mit jenen an den Begriff der *ἐνέργεια* geknüpften Fragen eingehender befasst zu haben scheint. In den Gedankenkreis des Laodiceners führen uns die Bruchstücke einer von ihm an Julianus gerichteten Schrift ein, welche uns im Anfang zu der dem Presbyter Anastasios zugeschriebenen „Patrum doctrina de Verbi incarnatione" erhalten worden sind [17]). Diese lauten:

[*Ἀπολλιναρίου Λαοδικείας ἐκ τοῦ πρὸς Ἰουλιανὸν τὸν ἑαυτοῦ μαθητὴν λόγου.*] *Λακτύλῳ γλίφουσι πέτραν οἱ*

προκοπαῖς ἐσχηκώς) und von seiner ihm durch den Vater verliehenen Ausrüstung mit Macht- und Wunderthaten sagt, dass er in diesen seine stetige Willensrichtung auf Gott bekundete (*ἐξ ὧν* — d. h. *θαυμάτων — μίαν θεῷ καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς τῇ θελήσει ἐνέργειαν ἔχων κτλ.*): so sind das noch wesentlich andere Gesichtspunkte als wie diejenigen, welche in dem Folgenden aus den dort hervorgehobenen Stellen sich ergeben (vgl. Harnack's „Monarchianismus" in der Herzog-Plitt'schen Real-Encyklopädie X, S. 196 ff.). Andererseits ist es nicht zu verwundern, dass der besonders aristotelisch geschulte Antiochener Theodoros, Apollinarios' bedeutendster jüngerer Gegner, ebenso wie dieser sich dieses aristotelischen Begriffes im Zusammenhange der Entwickelung christologischer Ansichten bediente. Gerade er zeugt für den hervorragendeh Gebrauch des Wortes im apollinaristischen Lager, ja er erscheint durch seine Gegner unmittelbar darauf geführt. Doch wird man auf Theodoros' Gebrauch des Wortes *ἐνέργεια* in diesem Zusammenhange aus dem Grunde kein besonderes Gewicht legen dürfen, weil er die apollinaristische Verwendung desselben ganz entschieden verwirft: wobei jedoch nicht zu übersehen ist, dass dies in einer anderen Gedankenverbindung stattfindet, als es in den vorliegenden Bruchstücken des Pseudo-Hippolytos sowohl wie des Apollinarios und seiner Schüler der Fall ist. Vgl. H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten (Freiburg 1880), S. 190 und 191.

[17]) Mai, Scriptor. vet. nova coll. VII, S. 70 a.

δύο νόας ἐπὶ Χριστοῦ δογματίζοντες, θεῖον φημὶ καὶ ἀνθρώπινον· εἰ γὰρ πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἐστὶ ἰδικῷ θελήματι κατὰ φύσιν κινούμενος, ἀδύνατόν ἐστιν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο τοὺς τἀναντία θέλοντας ἀλλήλοις συνυπάρχειν, ἑκατέρου τὸ θεληθὲν ἑαυτῷ καθ' ὁρμὴν αὐτοκίνητον ἐνεργοῦντος. [*Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου.*] *Οὐδὲ τοῦτο συνιδεῖν ἠδυνήθησαν, καίτοι πᾶσιν ὂν καταφανές, ὅτι ὁ μὲν θεῖος νοῦς αὐτοκίνητός ἐστι καὶ ταὐτοκίνητος· ἄτρεπτος γάρ· ὁ δὲ ἀνθρώπινος αὐτοκίνητος μέν, οὐ ταὐτοκίνητος δέ· τρεπτὸς γάρ. καὶ ὅτι περ ἀτρέπτῳ νῷ τρεπτὸς οὐ μίγνυται νοῦς· εἰς ἑνὸς ὑποκειμένου σύστασιν, στασιαθήσεται γὰρ τοῖς τῶν ἐξ ὧν ἐστι διελκόμενος ἐναντίοις θελήμασι· δι' ἣν αἰτίαν ἡμεῖς ἕνα τὸν Χριστὸν ὁμολογοῦμεν, καὶ μίαν ὡς ἑνὸς αὐτοῦ τήν τε φύσιν καὶ τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν προσκυνοῦμεν, θαύμασιν ὁμοῦ καὶ παθήμασι σώζουσαν.* [*Ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου.*] *Οἱ γάρ λέγοντες ἕνα τὸν Χριστὸν καὶ δύο φύσεις αὐτοῦ νοερὰς αὐτοτελεῖς κατηγοροῦντες, οὐκ ἴσασιν αὐτὸν σάρκα γενόμενον λόγον καὶ μείναντα τῆς φυσικῆς αὐτοῦ μονάδος ἐντός, ἐκφέροντες αὐτὸν εἰς ἀνομοίους φύσεις καὶ ἐνεργείας τεμνόμενον.* — Hierher gehört auch das, wie die eine Ueberlieferung meldet[18]), einer syllogistischen Schrift des Apollinarios entstammende, an zwei anderen Stellen[19]) jedoch als dem wider den Antiochener Diodoros gerichteten Werke desselben entnommen bezeichnete und hier mit geringen Abweichungen verzeichnete Bruchstück: *Ὄργανον καὶ τὸ κινοῦν, μίαν πέφυκεν ἀποτελεῖν ἐνέργειαν· οὗ δὲ μία ἡ ἐνέργεια, μία καὶ ἡ οὐσία· μία ἄρα οὐσία γέγονεν τοῦ λόγου καὶ τοῦ ὀργάνου.*

Niemand wird bei aufmerksamem Lesen dieser Bruchstücke, die ich, wie auch die folgenden, um in dieser Frage volle Klarheit zu schaffen, aus Mai's immerhin schwer zugänglichem Werke in diesen Zusammenhang versetzen zu müssen geglaubt habe, in

[18]) Leont. adv. fraudes Apollinaristarum bei Mai, Spicil. Roman. X, 2. Hälfte, S. 145.

[19]) Patrum doctr. de Verbi incarn. bei Mai, Script. vet. nova coll. VII, S. 20 b und in Iustinian. imperat. c. Monophys. ebendaselbst S. 302 (*ἐκ τῶν κατὰ Διοδώρου λόγων* S. 301 a. E.).

Abrede stellen können, dass die darin ausgesprochenen Gedanken, besonders in ihrer Anwendung auf *θέλησις* und *ἐνέργεια* in Christus sich mit den in der Schrift gegen Beron behandelten auf das engste berühren. Julianus scheint diese Gedanken seines Meisters weiter verfolgt zu haben, wie aus dem Bruchstück eines Schreibens an seinen Mitschüler Polemon (oder Polemios) hervorgeht (a. a. O. S. 70[b]):

[*Ἰουλιανοῦ μαθητοῦ Ἀπολλιναρίου πρὸς Πολέμωνα συμμαθητήν.*] *Ἐκ κινητικοῦ καὶ ἀκινήτου, ἐνεργητικοῦ τε καὶ παθητικοῦ τὸν Χριστὸν εἶναι μίαν οὐσίαν καὶ φύσιν σύνθετον, ἑνί τε καὶ μόνον κινουμένην θελήματι, καὶ μιᾷ ἐνεργείᾳ τά τε θαύματα πεποιηκέναι καὶ τὰ πάθη, μόνος καὶ πρῶτος ὁ πατὴρ Ἀπολλινάριος ἐφθέγξατο, τὸ κεκρυμμένον πᾶσι καταφωτίσας μυστήριον, ὡς ἓν καὶ μόνον οὐσίας μονάδι τιμήσας καὶ φύσεως, καὶ τοὺς κομψίᾳ λόγων αὐτὸ διαιροῦντας ἀλλοτρίους τῆς ἐν αὐτῷ κεκρυμμένης σοφίας ἀποδείξας.*

Polemon (Polemios) hat diese Fragen mit Julianus noch weiter verhandelt, das zeigen (a. a. O. S. 70[b]) Bruchstücke eines Briefes an denselben:

[*Ἐκ τῆς Πολέμωνος πρὸς Ἰουλιανὸν ἐπιστολῆς.*] *Οἱ τὸν Ἀθανάσιον ἐπὶ γνώσει θαυμάσαντες, Βασιλείου τε καὶ Γρηγορίου εὐγλωττίᾳ καθηδονεσθέντες τῷ τῆς διαιρέσεως κατεπόθησαν χάσματι σὺν ἐκείνοις, τὸν ἕνα Χριστὸν ἤγουν τὴν συντεθεῖσαν σαρκὶ μίαν τοῦ λόγου φύσιν δύο φύσεις ἔχειν νοερὰς αὐτοκινήτους, καὶ δύο θελήσεις καὶ τοσαύτας ἐνεργείας ἀποφηνάμενοι· μὴ σκοπήσαντες ὅτι ἡ μία φύσις, οὐδέποτε γὰρ διφυής, οὔτε δυάδι κατατέμνεται θελημάτων πρὸς ἀνομοίους ἐνεργητικὰς ἐκφερομένη κινήσεις· ἀλλ' εἴπερ εἷς ἐστιν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, μία πάντως αὐτοῦ ὡς ἑνός, καὶ ἡ φύσις καὶ ἡ θέλησις καὶ ἡ τῶν θαυμάτων τε καὶ παθημάτων ἐνεργητικὴ καθέστηκε κίνησις.* [*Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς αὐτῆς.*] *Ἔλαθεν γὰρ αὐτοὺς ὅτι περ ἑνουμένη δυὰς οὐ μένει δυάς· εἰ δὲ μένει δυάς, ἐκ δυάδος αὐτοῖς ὁ Χριστὸς ἔσται δυάς, ὅπερ ἀνόητον· εἰ δὲ καὶ θελημάτων δυάδι μερίζεται καὶ ἐνεργειῶν, ἔτι ἀνοητότερον· τῆς γὰρ τῶν φύσεων δυάδος οὔσης νοερᾶς, ἐξ ἀνάγκης καὶ θελημάτων αὐτῇ συνεισαχθήσεται δυάς· οὐ γάρ ἐστι νοῦς ἀθελής.*

Dass in diesen Bruchstücken aus Schriften von Schülern des Apollinarios *θέλημα* und *ἐνέργεια* nicht bloss zufällig und beiläufig genannt werden, sondern dass die Antheilnahme der schreibenden Männer um beide Begriffe sich als etwas sehr Wesentliches dreht, wird man nicht in Abrede stellen können. Ich vermuthe daher, dass Beron in apollinaristischen Kreisen zu suchen ist und glaube dafür noch Folgendes anführen zu können.

Vergegenwärtigen wir uns an dieser Stelle kurz Beron's Lehre, so wie sie sein Gegner im fünften Bruchstück (Lagarde, S. 61, 15 ff.), mit der im Anhang zu dieser Untersuchung nachgewiesenen, nothwendigen Aenderung in Zeile 19, uns vorführt: *Βήρων γάρ τις ἔναγχος μεθ' ἑτέρων τινῶν τὴν Βαλεντίνου φαντασίαν ἀφέντες, χείρονι κακῷ κατεπάρησαν, λέγοντες τὴν μὲν προσληφθεῖσαν τῷ λόγῳ σάρκα γενέσθαι ταὐτουργὸν τῇ θεότητι διὰ τήν πρόσληψιν, τὴν θεότητα δὲ γενέσθαι ταὐτοπαθῆ τῇ σαρκὶ διὰ τὴν ἕνωσιν, τροπὴν ὁμοῦ καὶ φύρσιν καὶ σύγχυσιν καὶ τὴν εἰς ἀλλήλους ἀμφοτέρων μεταβολὴν δογματίζοντες.*

In diesen Worten findet Fock eine Schwierigkeit, die nach meiner Meinung von ihm durchaus nicht genügend erledigt wird. „Eigenthümlich", sagt er S. 560, „und dem gewöhnlichen Monotheletismus nicht zu vindiciren ist jedenfalls die Bestimmung, dass die Gottheit durch die *κένωσις* (ich lese *ἕνωσις*) mit dem Fleische *ταὐτοπαθὴς* geworden sei." Wenn nun Fock hervorhebt, dass weder Monotheleten noch Monophysiten der Gottheit eine wirkliche Betheiligung am Leiden beigelegt haben, letztere aber von Beron augenscheinlich gelehrt wird, so genügt zur Erklärung dieser auffälligen Thatsache nicht die Behauptung, dass Beron den Muth hatte, „die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, welche der Monotheletismus nur für die active Seite, die Energie in Anspruch nahm, auch auf die passive Kehrseite derselben, das Pathos auszudehnen, und dadurch dem Doketismus, dessen sich auch der Monotheletismus wie der Monophysitismus in jener

einseitigen Fassung nicht erwehren konnte, entgegenzutreten." Da uns bei dieser Annahme Fock's alle und jede schriftlichen Bindeglieder fehlen, welche uns Beron's eigenthümliche Fassung der Lehre vom Leiden der Gottheit irgendwie näher zu bringen oder zu vermitteln vermöchten, so wird, nach meinem Dafürhalten, unsere geschichtliche Erkenntniss der Lehrzusammenhänge nicht gefördert, wenn wir uns mit ihm entschliessen, in Beron nichts Anderes zu sehen, als „den Uebergang aus dem Monophysitismus in den Monotheletismus, welcher einerseits zwar die Duplicität der Naturen anerkennt, andererseits aber die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in die Sphäre der Energie hinüberzuretten sucht" (S. 562). Der Versuch, die letztere Absicht zu verwirklichen, weist vielmehr auf Anhänger des Apollinarios hin, die mit ihrem Meister sämmtlich auf dem Nicänum standen, ein Sachverhältniss, das von Fock mit vollem Rechte sowohl von Beron als seinem Gegner S. 529 und a. a. St. besonders nachgewiesen und ausgesagt wird. Und nach meiner Meinung haben wir Beron eben in apollinaristischen Kreisen zu suchen.

Auch der im 5. Bruchstücke (S. 61, 16) erwähnte Valentinus bedarf der Besprechung. Ich meine, wir müssen an den Apollinaristen Valentinus denken. Schon Fock hat (S. 562) nach dem Vorgange von Kimmel[20]) auf Aegypten als das wahrscheinliche Vaterland und den Ort, wo Beron aufgetreten, hingewiesen. Wenn ich auch der von Fock erschlossenen Verbindung Beron's mit den in Aegypten sich zeigenden Anfängen der monotheletischen Bewegung nach den von mir vorgebrachten Bedenken allerdings keine Beachtung mehr glaube schenken zu dürfen, so hoffe ich Kimmel's Hinweis auf Aegypten als das wahrscheinliche Vaterland Beron's durch die Bemerkung stützen zu können, dass auch der Apollinarist Valentinus

[20]) Kimmel, De Hippolyti vita et scriptis. Ienae 1839. § 22 bis 27, S. 56—74.

nach seiner eigenen Ausdrucksweise[21]) als in Aegypten wirkend zu denken ist. Noch 455 waren, nach Kaiser Marcianus' Ausdruck[22]), Bürger und Einwohner von Alexandria so stark von Apollinarios' Gift durchtränkt, dass jener es für nöthig erachtete, frühere Gesetzesbestimmungen gegen diese Ketzer von Neuem einzuschärfen. Ja wenn wenigstens über 100 Jahre später der Presbyter Timotheos zu Konstantinopel in seiner Schrift *Περὶ διαφορᾶς τῶν προσερχομένων τῇ εὐαγεστάτῃ ἡμῶν πίστει*[23]), nachdem er unter anderen Irrlehren die des alten Ketzerhauptes Valentinus nach guten Quellen aufgezählt, ganz zum Schluss dieses Abschnittes die sonst, soviel ich weiss, nirgends sich findende, auffallende Bemerkung macht: *οὗτος δὲ Βαλεντῖνος ἐπίσκοπος γέγονεν Αἰγύπτου,* so liegt es sehr nahe, hier eine Verwechselung oder eine dunkle Erinnerung des Schreibers an den einst in Aegypten in hervorragender Weise als Lehrer thätig gewesenen Apollinaristen Valentinus, der immerhin ebenso wie sein apollinaristischer Gegner Timotheos von Berytus Bischof gewesen sein kann, anzunehmen. Derselbe war jedenfalls ein sehr bedeutender Schüler des Apollinarios. An die Anführung eines bekannten, mehrfach überlieferten Wortes des Apollinarios aus dessen christologischer Hauptschrift schliesst Eulogios von Alexandria (gest. 607, nach Caspari 608) bei Photios (Biblioth. c. 230. Bekk. S. 273a, 40 ff.) die Worte: *ἐξ οὗ τοὺς ὀχετοὺς τῆς δυσσεβείας οἱ μετ' ἐκεῖνον ἠρύσαντο. σὺ δέ μοι καὶ τὸν ἀρχαιότερον ὅρα βόρβορον. Οὐαλεντῖνος γὰρ κατὰ λέξιν οὕτω λέγει· „Τῶν Γαλιλαίων ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεις λεγόντων πλατὺν καταχέομεν γέλωτα·*

[21]) In seiner Streitschrift wider Timotheos von Berytus und dessen Anhänger (Leont. adv. fraud. Apoll. bei Mai, Spic. Rom. X (2), S. 137): *καὶ ὁ μακάριος δὲ Ἀθανάσιος, ὁ ἁγιώτατος ἐπίσκοπος ἡμῶν, ἔλεγεν ὡς ἐξ ᾅδου ἀναφανέντας τοὺς τολμήσαντας εἰπεῖν ὁμοούσιον τὸ ἐκ Μαρίας σῶμα τῇ θεότητι.*

[22]) „Sacra contra Haereticos", Coleti IV, 1831 ff.

[23]) Gewöhnlich angeführt als „De receptione haereticorum", in Cotelier's Monum. eccles. graec. III, S. 377 ff. Die oben angezogene Stelle findet sich S. 381.

ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου μίαν εἶναι τὴν φύσιν φαμέν." Den Zusammenhang, welchen Hilgenfeld[24]) zwischen diesem von ihm für ein echtes Wort des Gnostikers Valentinus gehaltenen Bruchstück mit dem bei Clem. Alex. Strom. III, 7, 59 S. 538 aufbehaltenen zu erkennen glaubt, vermag ich nicht einzusehen, insbesondere erscheint mir die von ihm gegebene Erklärung des Wortes „Galiläer", da sie die uns zu Gebote stehende Ueberlieferung nicht ausreichend berücksichtigt, eine nicht genügende. Eulogios meint, wie der Uebergang zeigt, offenbar den alten Valentinus; dass jedoch hier ebenso wie in der kurz zuvor angeführten Stelle des Presbyters Timotheos eine Verwechselung vorliegt und nur an Apollinarios' gleichnamigen Schüler gedacht werden kann, lehrt einmal der Inhalt des angeführten Ausspruchs selbst, den ich trotz Hilgenfeld's Widerspruch[25]) für durchaus übereinstimmend mit dem im Folgenden aus Valentinus' Schrift wider Timotheos angeführten Sätzen halte; sodann aber dürfte auch der mit Bezug auf die rechtgläubigen Christen gebrauchte Ausdruck „Galiläer" auf den Apollinaristen Valentinus hinweisen. Denn erst von Kaiser Julianus stammt, soviel ich weiss, — von dem ganz vereinzelten Falle bei Epiktetos (IV, 7, 6 ed. Schweighäuser, Vol. I, 618) abgesehen, — die Bezeichnung der Christen als „Galiläer", in welcher dieselben, wie uns Gregorios von Nazianz (Orat. III, p. 79 D; p. 81 A—B) bezeugt, nichts als Hohn und Spott von Seiten des Kaisers sahen. Wenn Mücke in seinem „Flavius Claudius Julianus" (II, S. 76) die der Anwendung der Benennung „Galiläer" statt „Christen" zu Grunde liegende, gehässige Absicht des kaiserlichen Schriftstellers leugnete und sich zum Beweise auf Apostelgesch. 1, 11 berief, so hat Rode[26]) mit

[24]) Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. XXVI. 1883. S. 357.

[25]) a. a. O. S. 512 und in seiner „Ketzergeschichte des Urchristenthums" (Leipzig 1884), S. 302 und 303.

[26]) Rode, Geschichte der Reaction Kaiser Julian's gegen die christliche Kirche (Jena 1877), S. 51, Anm. 8.

Recht die Anziehung der letzteren Stelle als ungeeignet verworfen und auf die Unmöglichkeit hingewiesen, „den Nachweis zu führen, dass die späteren Christen sich selbst Galiläer nannten oder von andern so nennen liessen". Nur in der „Geschichte des h. Cyprianus und und der h. Justina" und im „Martyrium des h. Bischofs Cyprianus und der h. Jungfrau Justina" begegnen wir der Bezeichnung „Galiläer" statt „Christen". In beiden Schriften ist nach Zahn diese Benennung schon aus einer älteren Erzählung herübergenommen, die eben aus dem angegebenen Grunde, wie Zahn mit Recht hervorhebt [27]), nicht vor der Regierung des Kaisers Julianus entstanden sein kann, während die uns jetzt vorliegende, dem Gregorios von Nazianz 379 noch nicht bekannte Fortbildung der Sage geraume Zeit nach 363, gegen Ende des 4. Jahrhunderts entstanden ist. Wenn später Theodoretos (um 430) an drei Stellen seiner Schrift Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων gleichfalls sich des Wortes „Galiläer" für „Christen" bedient, so thut er dies im bewussten Gegensatz zu Julianus, wie auch C. J. Neumann in seinen Prolegg. zu Iuliani imp. libr. c. Christ. quae supersunt (Leipzig 1880), S. 91 hervorhebt. Höchst wahrscheinlich hat der ausserhalb der rechtgläubigen Kirche stehende Apollinarist Valentinus jenen von dem abtrünnigen Kaiser ausschliesslich und zwar in wegwerfendem Sinne gebrauchten Namen „Galiläer" diesem entlehnt und auf seine rechtgläubigen Gegner in der Lehre anzuwenden kein Bedenken getragen. Er lag mit seinem apollinaristischen Genossen Timotheos, Bischof von Berytus, und dessen Anhängern wegen Abweichungen in der Lehre im Streit, von dem wir durch die von Leontios in

[27]) Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage (Erlangen 1882), S. 105, Anm. 4: „Der Spottname dient als Kriterium nicht blos bei der Frage, ob etwas von Julian geschrieben sei (cf. Neumann, Jul. c. Christ. p. 18), sondern auch bei der anderen, ob etwas der Zeit Julian's angehört (vgl. Kellner, Hellenismus und Christenthum, S. 328, in Bezug auf die pseudolucianische Schrift Philopatris)."

seiner Schrift „Wider die Betrügereien der Apollinaristen“ aufbehaltenen Schriftstücke noch eine hinlänglich klare Vorstellung gewinnen. Diesen Streit mit allen Einzelheiten wiederzugeben, würde hier zu weit führen, es kommt nur darauf an, zu zeigen, wie Beron's Lehre mit jenem Valentinus in Verbindung zu bringen ist.

Wie mir scheint, sind die Mittelglieder, welche zu Beron's Lehre führten, aus diesem Streite im apollinaristischen Lager noch hinreichend deutlich erkennbar. Valentinus war Schüler des Apollinarios und theilte dessen christologische Ueberzeugungen. Insbesondere berief er in seiner von Leontios uns erhaltenen Streitschrift wider Timotheos sich auf des gefeierten Meisters Ansicht, wonach dieser (S. 137) *βλασφήμους καὶ μανιώδεις ἐγγράφως ἀπεκάλεσεν τοὺς λέγοντας ὁμοούσιον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τῇ θεότητι.* Er schärfte seinen Gegnern (a. a. O. S. 134) nachdrücklich ein: *μάθετε οὖν, ὦ ἄπιστοι, ὅτι ἕνωσις οὐχ ὁμοούσιον· εἰ δὲ ὁμοούσιον, οὐχ ἕνωσις· ὅτι μηδὲν αὐτὸ ἑαυτῷ ἑνοῦται ἢ συνάπτεται, ἀλλ᾽ ἕτερον ἑτέρῳ, τὸ ἑνούμενον ἢ τὸ συναπτόμενον, ὅ ἐστι λόγος θεοῦ σαρκὶ συνάψας ἑαυτόν· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ λεγόμενον τὸ θείου εὐαγγελιστοῦ „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν“, τὸ ἑνωθῆναι σαρκὶ ἐμψύχῳ τὸν λόγον.* Der Schwerpunkt für den damaligen Streit scheint in den folgenden Ausführungen des Valentinus zu liegen: *τὸ δὲ σῶμα, ὃ ἐφόρησεν ὁ κύριος, οὐκ ἀΐδιον οὐδὲ ἀσώματον γέγονεν ἐκ τῆς ἑνώσεως· διὰ τοῦτο οὐχ ὁμοούσιον τῇ ἀῤῥήτῳ καὶ ἀσωμάτῳ οὐσίᾳ· ὁ δὲ κύριος ἀΐδιος, καὶ πρὸ σαρκὸς ὁμοούσιος τῷ πατρί, καὶ μετὰ σαρκὸς ὁ αὐτὸς ὁμοούσιος τῷ πατρί· οὐκ ἦν ἡ σὰρξ ὁμοούσιος, στολὴ γὰρ καὶ περιβόλαιον, καὶ προκάλυμμα μυστηρίου κρυπτομένου προσείληφεν καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων προσήνεγκεν, καὶ διὰ ταύτης ἀνθρώποις ἐπεφάνη.* Hier liegt offenbar Doketismus vor, und wenn des Apollinaristen Valentinus Gesammtanschauung von dem Gegner Beron's als *φαντασία* bezeichnet wird, so ist dieser Ausdruck ein überaus gelinder, wie denn überhaupt die Gegnerschaft in den erhaltenen Bruchstücken sich als eine sehr ruhige,

rein sachliche erweist. Es wird von Beron und seinen Anhängern berichtet, dass, nachdem sie Valentinus' Wahnvorstellungen verlassen, *χείρονι κακῷ κατεπάρησαν*. Hat Beron sich nun etwa zu den von Timotheos und seinen Schülern vertretenen Ansichten bekannt, *ὅτι τῇ ἑνώσει τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον θεολογουμένη καὶ τῷ θεῷ ὁμοούσιος ὁμολογουμένη ἡ τοῦ κυρίου σὰρξ τῇ φύσει μένει ἀνθρωπίνη καὶ ἡμῖν ὁμοούσιος*, oder *ὅτι ὡς λόγος θεοῦ ὁμοούσιος ἡ σάρξ*, oder dass der Leib (*τὸ σῶμα*) des Herrn sei *ὁμοούσιον τῇ ἀπαθεῖ θεότητι διὰ τὴν ἕνωσιν*? So würde er alsdann über diese Sätze hinausgegangen und in scharfer Folgerichtigkeit aus ihnen den weiteren Schluss gezogen haben, zu welchem in den im Vorhergehenden genügend gekennzeichneten Verhandlungen innerhalb der apollinaristischen Schule alle Voraussetzungen gegeben waren (Lag. S. 61, 17 ff.), *τὴν μὲν προσληφθεῖσαν τῷ λόγῳ σάρκα γενέσθαι ταὐτουργὸν τῇ θεότητι διὰ τὴν πρόσληψιν, τὴν θεότητα δὲ γενέσθαι ταὐτοπαθῆ τῇ σαρκὶ διὰ τὴν ἕνωσιν*.

Sollten wir nicht im Stande sein, schon hier den Zeitpunkt, dem jene Streitigkeiten zumeist innerhalb der Schule des Apollinarios zuzuweisen sind, mit einiger Sicherheit zu bestimmen? Ich meine, das von Leontios aufbehaltene, der, wie zuvor erwähnt, von ihm mitgetheilten Schrift des Apollinaristen Valentinus eingefügte Bekenntniss, das Apollinarios mit seinen Anhängern auf einer zu Laodicea oder Antiochia abgehaltenen Sonderversammlung als eine Art apollinaristisches Gesammtbekenntniss (*Ἀπολλινάριος καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ τάδε φρονοῦμεν περὶ τῆς θείας σαρκώσεως*) veröffentlichte, leitet uns auf den richtigen Weg. Der Eingang desselben lautet also: *Σάρκα ὁμοούσιον τῇ ἡμετέρᾳ σαρκὶ προσείληφεν ἀπὸ τῆς Μαρίας ὁ τοῦ θεοῦ ζῶν λόγος καθ' ἕνωσιν τὴν πρὸς θεότητα ἐκ τῆς πρώτης συλλήψεως τῆς ἐν τῇ παρθένῳ, καὶ οὕτως ἄνθρωπος γέγονεν· ὅτι σὰρξ καὶ πνεῦμά ἐστιν ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὸν ἀπόστολον. καὶ τοῦτό ἐστι τὸ γενέσθαι σάρκα τὸν λόγον, τὸ ἑνωθῆναι πρὸς σάρκα ὡς τὸ ἀνθρώπειον πνεῦμα. καλεῖται γὰρ καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος σάρξ*. Hier ist

der Zeitpunkt ziemlich genau zu ermitteln; wir befinden uns mit jenem Bekenntniss unmittelbar in den Nachwirkungen der von dem heimgekehrten Athanasios 362 nach Alexandria berufenen Kirchenversammlung. Nach Epiphanios' Bericht traten hier unter andern auch Schüler oder Anhänger des Apollinarios mit der Behauptung hervor, *ὁμοούσιον τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ τῇ θεότητι*. Jene Irrlehrer wurden damals von den Rechtgläubigen einmüthig zurückgewiesen.[28]) „Auch Schriften", fährt Epiphanios a. a. O. fort, „sind verfasst, von denen dem Athanasios Abschriften geschickt wurden, so dass er sich genöthigt sah, einen Brief wider die, welche solche Dinge vorbrachten, zu schreiben, den er mit drohenden Worten an den ehrwürdigen Bischof Epiktetos sandte, da er es für angemessen hielt, durch ihn den Unruhestiftern zu antworten." In seinem Briefe an Epiktetos wird nun von Athanasios jene Lehre im Besonderen widerlegt, und es ist wichtig, darauf zu achten, dass Apollinarios diesen Brief gekannt und in dem schon zuvor erwähnten Schreiben an Serapion ausdrücklich Athanasios' Widerlegung gebilligt hat, insbesondere auch, dass er die Lehre, welche das Fleisch Christi gleichen Wesens mit Gott heisse, eine wahnsinnige nennt.[29]) Jedenfalls war es somit bei jener Sonderversammlung Apollinarios' Hauptzweck, vor Allem jener Beschuldigung betreffs der Lehre von der Person Jesu Christi entgegenzutreten,

---

[28]) Epiphan. Haer. LXXVII, 2 (Dind. III, 1, S. 457, 15): *δι' οὓς ἀνάγκη γέγονε σύνοδον συγκροτηθῆναι καὶ ἀναθεματίσαι τοὺς τοιούτους*. Wie Voigt (Die Lehre des Athanasius von Alexandrien, S. 308) richtig erläutert, kann nur die Versammlung zu Alexandria gemeint sein. Athanasios' Brief an Epiktetos schliesst sich nach Epiphanios' Bericht unmittelbar an, so dass es mir nicht nothwendig erscheint, den Brief mit den Benedictinern (Basil. Opera Vol. III, p. CLXIV, Cap. 36, 6) um das Jahr 369 oder mit Montfaucon (Vita Athanasii p. LXXXXIII) um 371 anzusetzen.

[29]) Bei Leontios a. a. O. S. 129: *τὴν δὲ ἐπιστολὴν δεσπότου μου* (d. h. des Athanasios), *τὴν εἰς Κόρινθον ἀποσταλεῖσαν σφόδρα ἀποδεξάμεθα· τῶν δὲ εἰπόντων ὁμοούσιον θεῷ τὴν σάρκα πολλὴν μανίαν κατέγνωμεν*.

„dass sie lehrten, nicht nur, dass Christus bloss aus dem göttlichen πνεῦμα und Fleisch bestehe, was wirklich ihre Lehre war, sondern auch, dass sein Fleisch nicht von Maria und dem menschlichen gleich, sondern ungeschaffener Natur und wesensgleich mit Gott, und die Gottheit daher leidensfähig sei, Lehren, die damals von Manchen, deren Verhältniss zu Apollinarios und seiner Schule unklar ist, ausgesprochen wurden. Daneben beabsichtigten die Versammelten wohl auch, die Gemeinschaft dieser Irrlehrer, gegen welche die beiden Bekenntnisse" — ausser dem erwähnten das an demselben Orte überlieferte, völlig gleichartige des Bischofs Jobios — „gerichtet sind, abzulehnen." [30])

Indem wir diese geschichtlichen Thatsachen im Auge behalten, wenden wir uns wieder zu den Trümmern jener Schrift, die fälschlich Hippolytos' Namen trägt. Wiederholte Durchforschung der Bruchstücke wie aller einschlägigen geschichtlichen Umstände haben mich auf die Vermuthung geführt, dass in jenen Bruchstücken uns Reste der „Theologischen Grundlinien" des Dionysios vorliegen.

In des Dionysios „Mystischer Theologie" erfahren wir nämlich den wesentlichen Inhalt jener uns sonst nicht erhaltenen Schrift: „In den theologischen Grundlinien habe ich" — sagt Dionysios Kap. 3 — „das der bejahenden Theologie Zustehende auseinandergesetzt und gezeigt, wie es zu verstehen sei, dass man die göttliche und gute Natur einig und dass man sie dreieinig nenne. Es wurde darin über die Vaterschaft und Sohnschaft in Gott gesprochen, und der Sinn der göttlichen Benennung des Geistes

[30]) C. P. Caspari in seiner Abhandlung „Ueber die *Κατὰ μέρος πίστις* und die Bekenntnisse in ihr", Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel (Christiania 1879), S. 92. Vgl. besonders den Schluss des Gesammtbekenntnisses: *Ἀνάθεμα οὖν ὁ μὴ λέγων ἐκ τῆς Μαρίας τὴν σάρκα, καὶ τῆς ἐκτίστου φύσεως λέγων αὐτὴν καὶ ὁμοούσιον τῷ θεῷ· ἀλλὰ καὶ ὁ λέγων τὴν θεότητα παθητὴν καὶ ἐξ αὐτῆς τὰ πάθη τὰ ψυχικά.*

aufgeschlossen, dann gezeigt, wie aus dem immateriellen und theillosen Guten die herzinnigen Lichter der Güte aufgestrahlt und in ihm und in sich selbst gegenseitig in dem Aufkeimen des mitewigen Beharrens, ohne aus sich herauszugehen, blieben; dann wie der überwesentliche Jesus in die wahrhafte menschliche Natur eingegangen zur Wesenheit wird und was sonst in der heiligen Schrift von solchen theologischen Belehrungen enthalten ist.“ Hipler selbst fasste diesen Inhalt a. a. O. S. 75 unter der Angabe zusammen: „Die theologischen Grundlinien. — Die Lehre von der Trinität und Incarnation enthaltend.“ Genau dem entsprechend lautet die Ueberschrift jener Bruchstücke: *Περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως*. Ja der Zusatz *κατὰ στοιχεῖον λόγος* könnte in Dionysios' Worten (a. a. O.) seine Erklärung finden: „Die theologischen Grundlinien und die Erklärung der göttlichen Namen musste gedrängter zusammengefasst werden als die symbolische Theologie.“ Schon Fock hatte auf des Verfassers jener Bruchstücke „Neigung zu überschwenglichen Prädikaten des Göttlichen“ hingewiesen, in denen sich jedenfalls eine spätere Zeit kund gebe, „wie sie dem Pseudo-Areopagiten das Dasein gab“. Die Zeit des Dionysios haben wir jetzt sicher ermittelt. Nun wollen wir aber auch keinen Anstand nehmen zu erklären, dass Sprache und Darstellung der fälschlich Hippolytos beigelegten Bruchstücke, vor Allem die Eigenartigkeit der Darstellung, das schulmässige Haften und Verweilen bei gewissen allgemeinen dogmatischen Begriffen, der Gebrauch zusammengesetzter, selten vorkommender oder auch bis jetzt nicht weiter nachweisbarer Worte, und eine gewisse Redseligkeit, Breite und Schwerfälligkeit der Beweisführung, mit den echten Schriften des Dionysios so vollkommen übereinstimmen, dass kein Sprachkenner bei sorgfältiger Vergleichung und Beachtung der unverkennbaren Eigenart daran zweifeln wird, dass Dionysios und Niemand anders der Verfasser derselben ist.

Wenn man fragen sollte, wie es zu erklären, dass gerade Hippolytos' Name in die Ueberschrift jener Bruchstücke gekommen, so dürfte es natürlich schwer sein, eine voll befriedigende Antwort zu geben. Es genügt vielleicht, nur auf eine Möglichkeit aufmerksam zu machen. Wie Hipler sehr wahrscheinlich gemacht hat, sind die vier ersten Briefe des Dionysios nichts weiter als Auszüge aus dessen „Theologischen Grundlinien", welche die Briefform, wie leicht zu erkennen, mit Unrecht tragen. Sehr wohl aber hat sich mit dieser Form — sie sind an den Therapeuten (Subdiakon) Cajus gerichtet — die Kunde von der Thatsache erhalten, dass die „Theologischen Grundlinien" jenem Cajus gewidmet waren. Sollte hier etwa die betreffs des 10. Buches des *Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων* von Hippolytos, des gesondert und unter der Aufschrift *Λαβύρινθος* von Theoretos' Tagen an bis auf Photios namenlos umgetriebenen, so oft und viel erörterte Cajus-Annahme hineinspielen, so zwar, dass etwa der Presbyter und Apocrisiarius Anastasios (gest. 666), dem wir die Bruchstücke verdanken, aus eigener Vermuthung um der in der Ueberschrift sich findenden Erwähnung des zeitgenössischen Cajus willen gerade Hippolytos als Verfasser setzte?

Alles Andere erklärt sich, wie mir scheint, ziemlich leicht und einfach. Die Beziehungen auf Apollinarios und seine Anhänger, die ich nachgewiesen, scheinen mir für die Erklärung das Wichtigste heranzubringen. Das aristotelische Gepräge der Bruchstücke, besonders des ersten, findet in der Vertrautheit des Verfassers mit den Gedanken und der wissenschaftlichen Sprache des Plotinos hinlänglich seine Erklärung. Auch die Anfangsworte der erhaltenen Bruchstücke könnten für eine Besonderheit der Schreibweise des Dionysios zeugen. Derselbe nimmt nämlich in seinen uns erhaltenen Schriften auf die sachlich unmittelbar vor-

hergehenden mehrfach Bezug, so z. B. im Eingange der „von den Namen Gottes“ auf die „Theologischen Grundlinien“, in der von „der kirchlichen Hierarchie“ I, 2 auf die „von der himmlischen Hierarchie“. Die Worte nun *ἐκ τοῦ . . . περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως κατὰ στοιχεῖον λόγου, οὗ ἡ ἀρχὴ „ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαὼθ“ ἀσιγήτῳ φωνῇ βοῶντα Σεραφὶμ τὸν θεὸν δοξάζουσιν* — sehen, besonders wenn wir die zuvor mitgetheilten Stellen des Gregorios, Dionysios und Hieronymus hier genau vergleichen, ganz so aus, als ob der Verfasser damit auf seine Schrift „über die göttlichen Hymnen“ Bezug nähme, die sehr wohl den „Theologischen Grundlinien“ voraufgegangen sein kann[31]). Beron's milde Behandlung endlich von Seiten seines Gegners glaubte ich früher durch die Annahme, Theodotos von Antiochia sei etwa der Verfasser der Bruchstücke, am besten erklärt. Bei Fock's Ansicht, die Schrift gehöre in die Anfänge der monotheletischen Streitigkeiten, würde ein Umstand durchaus unerklärt bleiben, das ist der ruhige, völlig leidenschaftslose Ton, in welchem der Verfasser von gegnerischen Ansichten im Allgemeinen (vgl. Lag. S. 58, 25: *ἀλλ' οὐχ ὡς τινές φασι*) sowohl als von seinem Gegner Beron im Besonderen redet (vgl. Lag. S. 61, 15 ff. *Βήρων γάρ τις ἔναγχος μεθ' ἑτέρων τινῶν τὴν Βαλεντίνου φαντασίαν ἀφέντες, χείρονι κακῷ κατεπάρησαν*, desgl. S. 62, 7. 22; S. 63, 20). Ein Mann, der in jene unerquicklichen Streitigkeiten verwickelt war und in sie einzugreifen sich berufen fühlte, würde unbedingt bei der Erwähnung seiner Gegner etwas von dem oft so unheiligen Eifer seiner Zeitgenossen gezeigt haben, worin ja diese bekanntlich, in stetig zunehmender Steigerung, fast Unglaubliches geleistet haben. Wir würden mit einer gewissen Sicherheit erwarten dürfen, Valentinus als „gottlosen“ oder „gottverhassten Irrlehrer“ gebrandmarkt, Berbn selbst mindestens mit

[31]) Hipler a. a. O. S. 76 weist der Schrift „von den göttlichen Hymnen“ ohne zwingende Gründe eine andere Stelle an.

„gottlos“ bezeichnet zu sehen. Aber nichts von alledem ist der Fall, es ist nur von Valentinus' Wahnvorstellungen die Rede, von Beron und seinen Anhängern wird nur ein beinahe bedauernder Ausdruck gebraucht, seine Ansichten werden sonst nur, mit einfacher Nennung seines Namens, zurückgewiesen. Jene auffallende Thatsache wird nun aber, wie mir scheint, zu einer durchaus einleuchtenden, ja sie ist jeglichen Anstosses entkleidet, wenn Dionysios es war, welcher die milden, auf Beron's Irrthum bezüglichen Worte schrieb, derselbe Dionysios, welcher seinem Freunde Sopater im sechsten Briefe betreffs der besten Art wissenschaftlichen Streites den schönen Rath gab: „Folgst du mir, so machst du es so: Du stehst davon ab, gegen andere zu sprechen, sprichst aber so für die Wahrheit, dass, was du sagst, durchaus unwiderleglich ist.“

Ich bin am Ende. Möchte ein Schimmer und Nachklang jener Worte des Dionysios von sachkundigen Beurtheilern auch an diesen meinen Darlegungen befunden werden! Und möchten die unbegründeten Zweifel und Verdächtigungen, unter welchen, wie auch die neuesten Versuche von Kanakis und Foss zur Genüge beweisen, die wissenschaftliche Erkenntniss und Würdigung der Schriften des Dionysios leider so lange und schwer gelitten, endlich einmal vor dem Lichte ernster Forschung und gewissenhafter, umsichtiger Prüfung in die verdiente Dunkelheit zurücksinken!

Anhang.

Der überlieferte Wortlaut der im Vorstehenden von mir ihrem wahren Verfasser zurückgegebenen Bruchstücke bedarf, so wie er uns in P. de Lagarde's schöner Hippolytos-Ausgabe S. 57—63 vorliegt, einiger Verbesserungen, die mir durchaus nothwendig erscheinen.

Schon die überlieferte Ueberschrift *Κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος τῶν αἱρετικῶν* bietet Schwierigkeiten. Nach Pitra's[32]) Zeugniss haben die Handschriften des Nikephoros, in dessen Schrift wider die Bilderstürmer die Aufschrift des fälschlich Hippolytos zugeschriebenen Werkes und ein Theil des ersten Bruchstücks (Lagarde S. 58, 5—17) angeführt ist, *Ἥλικος* und *Ἡλικόνος*, nicht aber *Ἡλικίωνος*, wie es in der auch in die Migne'sche Ausgabe[33]) übergangenen Bemerkung von Fabricius und auch bei Kimmel[34]) heisst. Nach letzterem, der die beiden Namen mit Recht für ägyptische erklärt und zum Vergleich auf Hierax und Korakion (Euseb. Hist. eccl. VIII, 24) verweist, denen noch die Namen des Alexandriners Theon, des Progymnasmatikers, und Heron's, des berühmten Mathematikers, sowie Apion's, des Grammatikers aus Oasis, zugesellt werden könnten, ist eine Aenderung, von der überhaupt nur bei dem zweiten Namen die Rede war, nicht von Nöthen. Die Form *Ἡλικόνος* zunächst sieht stark nach Verbesserung oder Vermuthung eines Schreibers aus, der mit seiner vielleicht etwas verwischten Vorlage nichts Rechtes anzufangen wusste. Das erkannte schon Fabricius,

[32]) Spicilegium Solesmense I. S. 347.
[33]) Patrologiae Graecae T. X. S. 829, 830, Anm. 19.
[34]) Kimmel, De Hippolyti vita et scriptis. Ienae, 1839. S. 57.

indem er mit Tilgung des folgenden *τῶν* vor *αἱρετικῶν* sehr einfach *ἡλικιωτῶν* vorschlug. Die wahrscheinlich von dem Presbyter und Apocrisiarius Anastasios mit Rücksicht auf einen Theil des Inhalts der Schrift gefasste Aufschrift, welche einen Zusatz zu der ursprünglichen *Περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως κατὰ στοιχεῖον λόγος* bildet, lautet zunächst *ΚΑΤΑΒΗΡΩΝΟΣΚΑΙΗΛΙΚΙΩΤΩΝΑΙΡΕΤΙΚΩΝ*, woraus durch geringes Versehen *ΗΛΙΚΟΣΤΩΝ* wurde.

Für Fabricius' Vermuthung spricht ausser dieser paläographisch so nahe liegenden Möglichkeit der Umstand, dass an zwei Stellen (S. 62, 7 und S. 63, 20) Beron allein und nur einmal im fünften Bruchstück (S. 61, 15) *Βήρων (γάρ) τις ἔναγχος μεθ' ἑτέρων τινῶν τὴν Βαλεντίνου φαντασίαν ἀφέντες* erwähnt werden. Warum ist hier Helix nicht genannt, wo man doch seinen Namen, wenn anders er wirklich ein Gesinnungsgenosse Beron's war, unbedingt erwarten müsste, während in einem ganz ähnlichen Falle z. B. der Apollinarist Valentinus in seiner kleinen Schrift gegen die Apollinaristen Timotheos und Polemios [35]) diese seine beiden Gegner stets (S. 133, 134, 137) zusammen genannt und fort und fort von ihnen in der zweiten Person der Mehrzahl geredet hat? Ich meine, Anastasios ist an des Helix Namen vollständig unschuldig, derselbe ist nichts weiter als ein Versehen des Abschreibers.

Aber auch in dem Texte der Bruchstücke selbst ist hinsichtlich des überlieferten Wortlautes nicht Alles in Ordnung, ein Umstand, der sicherlich bisher dazu beigetragen hat, das Verständniss der überaus tiefsinnigen, so trefflich philosophisch begründeten Gedanken der Schrift, in ihrer etwas wortreichen und schwerfälligen Fassung zu erschweren. Ich halte es nämlich für sehr fraglich, ob in allen Stellen der Bruchstücke von der *κένωσις* die Rede ist. Zur Stütze dieser Ansicht glaube ich Folgendes anführen zu können.

[35]) In Leontios' Streitschrift „Adversus fraudes Apollinaristarum" bei Mai, Spicilegium Romanum, X, zweite Hälfte. S. 133—138.

Die von Sirmond gewählte Lesart *διὰ τὴν κένωσιν* (Lag. S. 58, 17) muss unbedingt der von dem Cod. Reg. und dem Cod. Colbert. des Nikephoros und von Anastasios bezeugten *διὰ τὴν ἕνωσιν* weichen. Es handelt sich hier, wie schon Basnage richtig sah, um die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus, von der es nach wenigen Zeilen S. 59, 2—4 heisst: *ἄῤῥητός τις καὶ ἄῤῥηκτος εἰς μίαν ὑπόστασιν ἀμφοτέρων γέγονεν ἕνωσις, πᾶσαν παντὸς γεννητοῦ παντελῶς διαφεύγουσα γνῶσιν.*

Ganz ebenso liegt die Sache S. 61, 18 ff. Handschriftliches Zeugniss steht uns hier nicht zur Seite, wie an jener ersten Stelle. Wohl aber liegt es sehr nahe, Schreibversehen oder schlechte Schreibgewohnheit anzunehmen. Blass berichtet [36]) von dem Schreiber derjenigen Handschrift der Leichenrede des Hypereides, von welcher H. Stobart 1856 Bruchstücke aus Aegypten mitbrachte, dass er die Endbuchstaben *N* und *Σ* häufig ausliess, und somit *TOY* für *TOYΣ*, *TO* für *TON*, *TH* für *THN*, *H* für *HN* schrieb, *ETOIΣ* für *ENTOIΣ*, umgekehrt aber auch *HN* für *THN* und *HΣ* für *THΣ*. Bei ähnlicher Beschaffenheit des Schreibers würden wir in unserem Falle entweder *ΔIATHENΩΣIN* erwarten, woraus *ΔIAKENΩΣIN* wurde, oder *ΔIAHNENΩΣIN*, woraus *ΔIAKENΩΣIN* wurde. Das Nächstliegende scheint mir paläographisch das Erstere zu sein, so zwar, dass, besonders wenn die Schrift etwas eng war und die Querlinien der Buchstaben *T* und *H*, wie dies Blass (a. a. O. S. VIII) von den Buchstaben *ΓΠΠΗΕΘ* in den Harris'schen und Arden'schen Bruchstücken des Hypereides berichtet, zu dem nächsten Buchstaben herübergezogen waren, durch letzteren Umstand eine Buchstabenverknüpfung herbeigeführt wurde, welche die Schrift stellenweise entschieden schwer leserlich machte und zu Missverständnissen Anlass gab. Wenn die Meinung Beron's und seiner Ge-

[36]) Hyperidis orationes IV. Lipsiae, Teubner 1869. Praef. S. XVIII.

sinnungsgenossen im fünften Bruchstück (Lag. S. 61, 17 ff.) dahin angegeben wird: *λέγοντες τὴν μὲν προσληφθεῖσαν τῷ λόγῳ σάρκα γενέσθαι ταὐτουργὸν τῇ θεότητι διὰ τὴν πρόσληψιν, τὴν θεότητα δὲ γενέσθαι ταυτοπαθῆ τῇ σαρκὶ διὰ κένωσιν*, so erwarten wir, da im unmittelbaren Anschluss die Worte folgen *τροπὴν ὁμοῦ καὶ φύρσιν καὶ σύγχυσιν καὶ τὴν εἰς ἀλλήλους ἀμφοτέρων μεταβολὴν δογματίζοντες*, nothwendig nicht bloss statt *κένωσιν* das durch den Zusammenhang bedingte und allein zutreffende *ἕνωσιν*, sondern auch, entsprechend dem *διὰ τὴν πρόσληψιν*, das Wort mit dem Artikel *τὴν*. Wie leicht konnte der mit dem dogmatischen Begriff der *κένωσις* vielleicht besonders vertraute theologische Abschreiber, möglicherweise Anastasios selbst, die eben nach Lagarde mitgetheilte Lesart niederschreiben, wenn er in seiner Vorlage, *ΔΙΑΤΗΕΝΩΣΙΝ* oder *ΔΙΑΗΝΕΝΩΣΙΝ* fand. Ist nun die Verwechselung der eng aneinandergerückten Buchstaben *TH* oder *HN* mit *K* sehr leicht erklärlich, so nicht minder die von *N* mit *K*. Eine solche ist ohne Frage anzunehmen in den auf die letzte Stelle unmittelbar Bezug nehmenden weiteren Ausführungen: *καὶ εἰ γέγονε κενωθεῖσα τῇ σαρκὶ ταὐτοπαθὴς ἡ θεότης, δῆλον ὅτι καὶ φύσει σὰρξ μεθ' ὅσων φυσικῶς γνωρίζεσθαι πέφυκε σάρξ*. In der Vorlage stand *ΓΕΓΟΝΕΝΕΝΩΘΕΙΣΑ*, woraus der flüchtige oder besser wissen wollende Schreiber *ΓΕΓΟΝΕΚΕΝΩΘΕΙΣΑ* machte. Die Stelle lautet nun im Zusammenhange: *καὶ εἰ γέγονεν ἑνωθεῖσα τῇ σαρκὶ ταὐτοπαθὴς ἡ θεότης, δῆλον ὅτι καὶ φύσει σὰρξ μεθ' ὅσων φυσικῶς γνωρίζεσθαι πέφυκε σάρξ*. Sie entspricht so nunmehr genau jener zuvor mitgetheilten Stelle des ersten Bruchstücks (Lag. S. 59, 2—4), in welcher *ἕνωσις* ohne jedes Schwanken der Ueberlieferung bezeugt ist.

Um derselben sachlichen, durch Rücksichtnahme auf Schreibeigenthümlichkeiten gestützten Gründe willen, welche für die zuerst besprochene Stelle massgebend sind, muss es wahrscheinlich auch im zweiten Bruchstück (Lag. S. 59, 11 ff.) heissen: *κατ' αὐτὴν ἅμα τὴν σωτήριον σάρκωσιν τῆς ἰδίας θεότητος ἐμποιήσας τῇ σαρκὶ*

τὴν ἐνέργειαν, οὐ περιγραφομένην αὐτῇ διὰ τὴν ἕνωσιν statt διὰ τὴν κένωσιν, und ebendaselbst Z. 20: τὴν ὑπὲρ ἡμῶν ἐπιστώσατο ἕνωσιν θεότητος. θαύμασι καὶ σαρκὸς παθήμασι φυσικῶς βεβαιουμένην statt κένωσιν, wobei vielleicht noch eine tiefere Verderbniss des Textes in dem merkwürdigen ἐπιστώσατο stecken dürfte, das weder in Anastasios' Uebersetzung „exinanitionem pro nobis indicavit divinitatis, miraculis et carnis passionibus naturaliter roboratam" noch durch Baunius' Verbesserung „probavit, persuasit" verständlich wird.

In der Reihe der scharf unterschiedenen und mehrfach gegenüber gestellten Begriffe würden somit die der πρόσληψις und der ἕνωσις von besonderer Wichtigkeit sein. Auch Fock hebt a. a. O. S. 560 diese beiden hervor, während er sonst, dem überlieferten Texte folgend, von πρόσληψις und κένωσις redet.

Zum Schluss möge noch bemerkt werden, dass, wie schon Fock (a. a. O. S. 509, Anmerk. 30) richtig sah, das gleichfalls unter Hippolytos' Namen überlieferte Bruchstück 145 (bei P. de Lagarde S. 206): Ἐνέργεια φυσικὴ τῆς νοερᾶς ἐστι ψυχῆς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῆς αὐτοκίνητος καὶ πρώτη δύναμις ἤγουν ὁ ἀεικίνητος λόγος φυσικῶς αὐτῆς πηγαζόμενος höchst wahrscheinlich ein Bestandtheil derselben Schrift des Dionysios von Rhinokolura ist, welche die im Vorstehenden behandelten Bruchstücke zugehören.

III.

Vitalios von Antiochia.

Als eifrigster Freund und Anhänger des Apollinarios von Laodicea ist in den siebziger Jahren des vierten Jahrhunderts der Antiochener Vitalios bekannt. Sozomenos (VI, 25) nennt ihn einen Presbyter unter der Geistlichkeit des Meletios, einen Mann, der wegen ernsten Wandels, strenger Lehre und grosser Sorgfalt in der Leitung der Gemeinde beim Volke hohe Verehrung genoss. Aus unbekannten Gründen trennte sich Vitalios von Meletios, schloss sich Vitalios an und stellte sich an die Spitze der antiochenischen Anhänger desselben, dessen Zahl sich durch die Wirksamkeit des allgemein verehrten Mannes erheblich mehrte. Es klingt wenig wahrscheinlich, wenn Sozomenos die Hinneigung Vitalios' zu Apollinarios und seine aufrichtige, durch die That bewährte Freundschaft mit diesem auf gekränkten Ehrgeiz des frommen Presbyters zurückführt, der durch seinen Amtsgenossen Flavianus, den späteren Bischof von Antiochia, an dem üblichen Verkehr mit seinem Bischof gehindert worden sei. Apollinarios hat in der Folge, wohl damals gerade,[1]) den Freund zum Bischof geweiht. Als solchen bezeichnet ihn um das Jahr 376

[1]) Denselben, von mir übrigens schon in anderen Abhandlungen zu Apollinarios genauer bezeichneten Zeitpunkt hält auch Rade fest in seinem „Damasus, Bischof von Rom" (Freiburg 1882), S. 111.

Epiphanios, der uns den Anfang des apollinaristischen Streites zunächst in Antiochia und die Stellung des Vitalios innerhalb der Bewegung in seiner LXXVII. Häresie, die inhaltlich übrigens sich fast ausschliesslich auf mündlich über Apollinarios und seine Lehre Erfahrenes stützt, anschaulich schildert.

„Einigen unserer Gesinnungsgenossen nämlich", sagt er, „die sich in hoher Stellnng befinden und von uns und allen Rechtgläubigen mit Lobsprüchen stets fast vergöttert werden, hat es gefallen, den Geist von der menschlichen Erscheinung Christi zu trennen und zu behaupten, dass, als Christus unser Herr in die Welt kam, Fleisch und Seele annahm, nicht aber Geist, d. h. einen vollkommenen Menschen." (1.) „Der ehrwürdige und sowohl uns wie dem seligen Vater Athanasios und allen Rechtgläubigen stets theuere Greis Apollinarios von Laodicea hat zuerst diese Lehre erdacht und verbreitet. Anfangs, als wir durch einige seiner Schüler davon erfuhren, wollten wir es nicht glauben, dass ein solcher Mann diese Lehre in Umlauf setze, und warteten auf genauere Kunde. Denn wir dachten, dass die Schüler die tiefen Gedanken eines so gelehrten und einsichtsvollen Mannes und Lehrers nicht verständen und sich selbst etwas aussännen, was er garnicht gelehrt habe." (2.) Darauf theilt denn Epiphanios eine Reihe von Ansichten mit, die allerdings nur entfernt an spätere Sätze des Apollinarios erinnern, Sätze, die auf der von Athanasios 362 berufenen Kirchenversammlung zu Alexandria unter Zustimmung von Abgeordneten des Apollinarios sowie brieflich von diesem selbst verworfen, und von Athanasios besonders in seinem, von Epiphanios an jener Stelle (3—13) mitgetheilten, Briefe an Epiktetos zurückgewiesen wurden. Es machte Epiphanios offenbar grossen Schmerz, über Neuerungen in der Lehre zu hören, die den auch von ihm hochverehrten Apollinarios zum Urheber hatten; auch an Basileios hat er sich im Jahre 376 um Auskunft betreffs der ihm so befremdlichen Erscheinung gewandt. In seiner Darlegung der apollinaristischen Lehre spricht er wieder-

holt den Wunsch und die Erwartung aus, die Leser möchten doch einsehen, dass er nicht aus Missgunst oder Hass gegen den Mann zur Feder gegriffen habe (Kap. 19, S. 1013). Er versichert, ehe er diesen Theil seines Werkes niederschrieb, oftmals mit sich zu Rathe gegangen zu sein, damit niemand glaube, er habe sich in feindseliger Absicht wider ihn erhoben. „In meinem Schwanken aber", bekennt er, „ob ich lieber nicht schreiben sollte, ward ich von der Wahrheit selbst gedrungen, keinen von denen zu übergehen, die etwas wider den Glauben ersonnen haben, so dass auch später fromme Leser erkennen werden, dass mein Werk nicht weltlicher Eifersucht entsprang. Denn vielmehr würde uns der Mann (Apollinarios) in weltlicher Wissenschaft und in der Liebe die höchste Förderung gewähren, wenn anders er in Uebereinstimmung mit der heiligen Kirche Gottes in allen Stücken mit allen Frieden halten und nichts Fremdes einführen wollte. Ob nun von ihm selbst oder seinen Schülern die Lehre anders aufgefasst und ausgelegt und unter solchem Schein und Vorwande verkündigt wird, vermag ich nicht zu sagen."

Epiphanios hat darnach Schriften von Apollinarios, vor allen seine christologische Hauptschrift, den „Erweis der göttlichen Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen" (*Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*), um dessen Sonderlehren demnächst der Kampf in weiteren Kreisen auf das erbittertste entbrannte, nicht vor Augen gehabt. Seinen Argwohn, es trotz der mannigfach widersprechenden Gerüchte und Verschiedenheiten der Auslegung und Begründung der Lehrsätze mit einer ketzerischen Lehrbildung zu thun zu haben, hat er durch die Erfahrungen bestätigt gesehen, die er bei einem in der Zeit zwischen den Jahren 373 und 379 fallenden Besuche in Antiochia selbst gemacht hat.

„Als ich nämlich zu Antiochia war," sagt er Kap. 21, „traf ich mit den Hauptvertretern jener Richtung zusammen. Unter ihnen befand sich auch der Bischof Vitalios, ein sehr frommer Mann. Diesem legte ich es

dringend ans Herz, doch dem Glauben der heiligen Kirche zuzustimmen und den Wortstreit fahren zu lassen. Vitalios aber sagte: Was ist denn streitig zwischen uns? Er hatte nämlich einen Zwist mit einem ehrbaren und trefflichen Manne, dem Bischof Paulinus, und Paulinus mit genanntem Vitalios, der von mir herbeigerufen wurde. Beide wünschte ich miteinander zu versöhnen; denn beide meinten den rechten Glauben zu verkündigen, und doch war jeder mit dem andern aus einem gewissen Grunde entzweit. Vitalios warf dem Paulinus Sabellianismus vor. [2]) Deswegen enthielt ich mich Paulinus gegenüber vollkommener Glaubensgemeinschaft, bis er mich durch ein schriftliches Glaubensbekenntniss eines Besseren belehrte." Dieses von Paulinus einst Athanasios zu seiner Rechtfertigung vorgelegte Glaubensbekenntniss theilt Epiphanios (Kap. 22) mit, um, durch dasselbe betreffs des Paulinus vollständig beruhigt, nunmehr sich mit Vitalios zu befassen. „Ich sagte nun", berichtet er weiter (Kap. 23), „zum Bruder Vitalios und seinen Anhängern: „Was behauptet ihr denn? Ist etwas streitig zwischen euch, so legt doch den Zwist bei". Er aber sprach: „Jene mögen reden". Da erfolgte nun die Beschuldigung, Vitalios lehre, Christus sei nicht ein vollkommener Mensch gewesen. Dieser aber antwortete sofort: „Gewiss, wir bekennen, dass Christus einen vollkommenen Menschen ange-

[2]) Der Vorwurf des Sabellianismus begegnet in jenen Jahren des Streites sehr häufig. Insbesondere ist er gegen Apollinarios selbst erhoben worden. Im Jahre 377 klagt Basileios (Br. 265) nicht bloss über die Sendlinge des Apollinarios in rechtgläubigen Gemeinden, sondern auch über seine Schriften. „Sind nicht seine Reden über Gott", sagt er, „voll von frevelhaften Sätzen der alten Gottlosigkeit des Thoren Sabellios, die jetzt von ihm wiederholt in seinen Schriften erneuert worden ist?" Apollinarios hat sich zu mehreren Malen und nachdrücklichst gegen diese Unterstellung verwahrt, am besten und klarsten vielleicht in seiner *Κατὰ μέρος πίστις* (Lagarde's Ausgabe im Anhange zu seinem Titus Bostrenus, S. 106, 17 ff. mit Caspari's Bemerkungen in seinen „Alten und neuen Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel" (Christiania 1879), S. 110, 111, Anm. 67). Gleichwohl hat diese letztere Ausführung den

nommen". Diese Behauptung erregte der Zuhörer Verwunderung und erfüllte sie mit Freude. Da ich aber die geheimen Gedanken jener, die unsere Brüder in Verwirrung setzten, genau kannte, so hielt ich an mit genauerem Fragen: „Bekennst du, dass Christus in eigentlichem Sinne Fleisch angenommen hat?" Er bekräftigte dies mit einem Ja. „Von Maria, der heiligen Jungfrau, ohne Mannessamen und durch den heiligen Geist?" Auch dies gab er zu. „Hat der göttliche Logos, der Sohn Gottes, bei seinem Kommen im eigentlichen Sinne das Fleisch aus der Jungfrau angenommen?" Er bejahte dies mit Nachdruck. Schon freute ich mich; denn ich hatte von einigen der vorerwähnten Schüler, die zu mir nach Cypern gekommen waren, gehört, man lehre, das Fleisch Christi stamme durchaus nicht von Maria. Als aber der fromme Vitalios bekannte, unser Herr Jesus Christus habe das Fleisch aus Maria angenommen, da fragte ich ihn wiederum, ob er auch eine Seele angenommen? In gleicher Weise stimmte er auch diesem nachdrücklichst zu; man dürfe nichts anderes behaupten, sondern müsse in allen Stücken die Wahrheit reden." „So bekannte also Vitalios (Kap. 24), Christus habe eine menschliche Seele angenommen; denn er behauptete: „Gewiss, Christus war ein vollkommener Mensch". Nachdem ich somit nach Seele und Fleisch geforscht, da erst richtete ich die Frage an ihn: „Hat Christus Geist gehabt?" Das stellte er sofort in Abrede. Auf meine Frage nun: „Wie behauptest du denn, dass er ein vollkommener Mensch war?" enthüllte er seine

---

Antiochener Theodoretos, der Apollinarios' *Κατὰ μέρος πίστις* genau kannte, nicht überzeugt. Er wiederholt die Beschuldigung des Sabellianismus, indem er (Haeret. fab. comp. l. IV in Schulze's Ausg. Bd. IV, S. 362) über Apollinarios u. a. folgendermassen urtheilt: *ἐν ἐνίοις τοίνυν πάλιν οὗτος συγγράμμασι τὰς τῶν ὑποστάσεων συνέχειν ἰδιότητας, καὶ ταὐτὸ δέδρακεν ἐπὶ τῆς τριάδος, ὅπερ ἐπὶ τῆς οἰκονομίας ἐτόλμησεν. ὅθεν καὶ τὴν τοῦ Σαβελλιανισμοῦ κατηγορίαν ἐδέξατο, σαρκωθῆναί τε τὸν θεὸν ἔφησε λόγον, σῶμα καὶ ψυχὴν ἀνειληφότα, οὐ τὴν λογικήν, ἀλλὰ τὴν ἄλογον, ἣν φυτικὴν ἤγουν ζωτικήν τινες ὀνομάζουσι· τὸν δὲ νοῦν ἄλλο τι παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι λέγων, οὐκ ἔφησεν ἀνειλῆφθαι, ἀλλ' ἀρκέσαι τὴν θείαν φύσιν εἰς τὸ πληρῶσαι τοῦ νοῦ τὴν χρείαν.*

innersten Gedanken, indem er sprach: „Die vollkommene Menschheit behaupten wir nur insofern, als wir die Gottheit an die Stelle des Geistes setzen und Fleisch und Seele damit verbinden, so dass der vollkommene Mensch aus Fleisch, Seele und Gottheit, an Stelle des Geistes, besteht".

An die Ergebnisse dieser wichtigsten, mit Anhängern des Vitalios sodann noch fortgesetzten Unterredung knüpft Epiphanios seine Widerlegung des Apollinarismus, nicht ohne zuvor sein Entsetzen und tiefes Bedauern zu äussern, dass keiner der Alten jemals derartiges behauptet (Kap. 25), kein Prophet, kein Apostel, kein Evangelist, kein Schriftausleger bis auf diese seine Zeit, wo ein so grundgelehrter Mann eine so sophistische Lehre aufbrachte, Apollinarios, der, mit ungewöhnlichen Kenntnissen ausgerüstet, hochgebildet in hellenischer Wissenschaft, umfassend geschult in der Dialektik und Philosophie, durch seine ganze Lebensführung ehrwürdig und allen Rechtgläubigen bis auf diese seine neue Lehre in erster Linie theuer war, ja der sogar in die Verbannung ging, weil er den Arianern nicht zustimmen wollte. „Und was soll ich noch reden?" — so schliesst Epiphanios diese seine für Apollinarios so ehrenvollen Ausserungen — „gross ist meine Trauer und Leid meines Lebens Los; denn der Teufel pflegt uns stets zu kränken, wie ich schon so oft gesagt habe."

Aber das peinliche Verhör, welches Vitalios vor Epiphanios zu bestehen hatte, ist nicht der einzige Vorgang aus seinem Leben, über welchen uns genauere Nachrichten vorliegen. Schon vorher ist er in der Lage gewesen, von seinem Glauben Zeugniss abzulegen, und zwar schriftlich dem römischen Bischof Damasus. Wir erfahren darüber einiges aus Gregorios' von Nazianz zweitem Briefe an Kledonios. Wodurch Damasus veranlasst wurde, von Vitalios eine Art Glaubensbekenntniss zu verlangen, ist nicht mehr genau ersichtlich, doch scheint die schwieriger werdende Stellung des Vitalios in Antiochia neben Meletios und Paulinus im Anfang der siebziger Jahre für jenen der äussere

Grund gewesen zu sein, sich nach Rom zu wenden und die Anerkennung des Damasus sowie die Kirchengemeinschaft mit der römischen Gemeinde zu suchen.[3]) Gregorios hatte in seinem wahrscheinlich bald nach der Rückkehr in die Heimat im Anfange der achtziger Jahre an den Presbyter Kledonios gerichteten Schreiben die Lehren des Apollinarios auf Grund der ihm damals, wie es scheint, allein bekannt gewordenen[4]) Schriften des Laodiceners „Von der Dreieinigkeit" und „Erweis der göttlichen Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen" bekämpft und zurückgewiesen. Mehrere Jahre später sah er sich veranlasst, an denselben Mann in gleicher Angelegenheit einen zweiten Brief zu senden, nicht deshalb, weil, wie Benoit behauptet,[5]) die Apollinaristen Gregorios wegen eines an Vitalios gerichteten freundschaftlichen Schreibens als einen der Ihrigen in Anspruch nahmen, sondern, wie er selbst erklärt, damit man ihm nicht zum Vorwurf mache, er habe früher des geliebten Vitalios Glaubensbekenntniss, das er, aufgefordert vom seligen Damasus, Bischof von Rom, schriftlich einreichte, gebilligt, während er es jetzt verwerfe.[6]) Gregorios' Mittheilungen an Kledonios beziehen sich auf dieses

---

[3]) Rade, a. a. O. S. 99.

[4]) Vgl. meine Abhandlung „Apollinarios von Laodicea, der Verfasser der echten Bestandtheile der pseudojustinischen Schrift *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος*" in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" VI, 531. 532.

[5]) Benoit, S. Grégoire de Nazianze (Paris, Poussielgue frères. 2. Aufl. 1884) II, 221: Retenu par la maladie dans sa terre d'Arianze, n'ayant aucun moyen pour combattre les maux qui désolaient l'Église qu'il avait autrefois gouvernée, saint Grégoire, cédant, à regret, au désir de plusieurs évêques, ses amis, avait résolu . . de garder le silence: mais il apprit bientôt que les apollinaristes abusaient de ce silence pour soutenir que Grégoire pensait comme eux. Ils prétendaient le prouver par une lettre amicale que le saint avait écrite autrefois à Vital, un de leurs coryphées.

[6]) Greg. Naz. Epist. ad Cled. II, 2: *ἵνα δὲ μὴ κατηγορῶσιν ἡμῶν ὡς ἀγαπητοῦ Οὐϊταλίου πίστιν, ἣν ἀπαιτηθεὶς ὑπὸ τοῦ μακαρίου Δαμάσου τοῦ τῆς Ῥώμης ἐπισκόπου ἔγγραφον ἐπιδέδωκε, πρότερον μὲν ἀποδεχομένων, νῦν δὲ ἀναινομένων, καὶ περὶ τούτου βραχέα δηλώσωμεν.*

Glaubensbekenntniss des Vitalios, dieses hat er vor Augen, dessen einzelne Aeusserungen weist er jetzt zurück. Klagend über die fleischliche Auslegungsweise der Anhänger des Vitalios lässt Gregorios, ersichtlich beiläufig, folgende Bemerkung einfliessen (4): „Daher stammt bei ihnen ihr zweites Judenthum, ihre tausendjährige läppische Lust im Paradiese und etwa auch ihre Lehre von dem immer wiederkehrenden Kreislaufe der Dinge, in welchem wir uns befinden" (*καὶ σχεδὸν τὸ τὰ αὐτὰ πάλιν ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἀναλαμβάνειν ἡμᾶς*?). Eine weitere Ausführung in dieser Richtung findet sich bei Gregorios nicht, auch unter den so zahlreichen Bruchstücken des Apollinarios ist nichts vorhanden, was mit diesen Gedanken sich berührte. Gregorios' Kenntniss scheint einzig aus einem Briefe seines Freundes Basileios an die Abendländer vom Jahre 377 (Brief 263) geflossen, wo dieser auf Grund einer ihm vorliegenden Schrift des Apollinarios über die Auferstehung Folgendes mittheilt: „Auch die Lehre von der Auferstehung ist von ihm mythisch dargestellt, oder vielmehr jüdisch. Er behauptet da, wir müssten wieder zum gesetzlichen Gottesdienst zurückkehren, müssten uns wieder beschneiden lassen, den Sabbat feiern, uns von Speisen enthalten, Gott Opfer darbringen und in Jerusalem beim Tempel anbeten, kurz aus Christen Juden werden". Lediglich auf dasselbe laufen Epiphanios' nach Hörensagen gemeldete Nachrichten hinaus.[7])

Unter den mancherlei Gründen, die es ermöglichten, dass so zahlreiche Werke des Apollinarios für echte Schriften derjenigen Männer gehalten werden konnten, mit deren Namen Anhänger des Laodiceners sie frühzeitig versahen, um sie nach der Verurtheilung ihres Meisters der Kirche zu erhalten, ist besonders auch der

---

[7]) Epiphan. Haer. LXXVII, 37: *Ἄλλοι δὲ ἔφασαν τὸν γέροντα εἰρηκέναι ὅτι ἐν τῇ πρώτῃ ἀναστάσει χιλιονταετηρίδα τινὰ ἐπιτελοῦμεν, τοῖς αὐτοῖς ἐμπολιτευόμενοι ὁποίοις καὶ νῦν, ὡς καὶ νόμον καὶ ἄλλα φυλάττοντες, καὶ πάντα τῆς χρήσεως τῆς ἐν τῷ κόσμῳ, γάμου τε καὶ περιτομῆς καὶ τῶν ἄλλων μετέχοντες, ὅπερ οὐ πάνυ περὶ αὐτοῦ πεπιστεύκαμεν. ὡς δέ τινες διεβεβαιώσαντο, τοῦτο ἔφησαν αὐτὸν εἰρηκέναι.*

anzuführen, dass man ihre Aeusserungen im rechtgläubigen Sinne verstand und auslegte, oder auch wohl mit dem Alter und dem Ansehen des Zeugen der Wahrheit, dessen Name sie deckte, sei es Justinus' des Märtyrers oder Gregorios' des Wunderthäters, entschuldigte. Für ersteres Verfahren, das als allgemeiner üblich und auch bei den Schriften anderer Kirchenlehrer gehandhabt angesehen werden muss, legt schon Gregorios von Nazianz Zeugniss ab, und zwar betreffs des Glaubensbekenntnisses des Vitalios. Wenn die von Vitalios angeführten Schriftstellen, so ungefähr lässt er sich aus, richtig ausgelegt, mit frommer Gesinnung wohl vereinbar sind, verkehrt gedeutet Gottloses enthalten, „warum soll es wunderbar sein", fragt er, „wenn auch Vitalios' Worte wir zwar, von unserem Willen also geleitet, in frommem Sinne verstanden, andere dagegen auf den eigentlichen Gedanken des von ihm Geschriebenen zornig und erbittert sind?" Für sein eigenes Verhalten beruft er sich auf das ganz gleiche des Damasus von Rom. „Aus diesem Grunde", fährt er fort, „hat auch Damasus, wie mir scheint, später eines Besseren belehrt und zugleich davon in Kenntniss gesetzt, dass sie bei ihren früheren Auslegungen beharrten, sie aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen und das Büchlein vom Glauben (*τὸ γραμματεῖον τῆς πίστεως*) mit kirchlichem Fluche vernichtet, besonders ungehalten gerade über ihren Betrug, den er infolge seiner Offenheit hatte erfahren müssen".

Ueber diese Verurtheilung des Vitalios durch Damasus sind wir hinlänglich genau unterrichtet. Es fragt sich nur, für welche Gelegenheit wir uns entscheiden sollen. Mit in erster Linie kommt hier, wie mir scheint, Theodoretos in Betracht, der, wie ich schon in anderem Zusammenhange hervorzuheben Veranlassung hatte,[8]) sich über antiochenische Angelegen-

[8]) Vgl. meinen Aufsatz über „Apollinarios von Laodicea" in der Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben, Jahrg. 1887, S. 511. Derselben Ansicht ist auch Rade, a. a. O. S. 121, Anm.

heiten genauer und besser unterrichtet zeigt als etwa Sokrates und Sozomenos. Derselbe theilt uns (V, 11) ein Glaubensbekenntniss (Ὁμολογία τῆς καθολικῆς πίστεως) des Damasus mit, welches dieser in der Form eines Sendschreibens, nach Valesius im Jahre 382, an Paulinus von Antiochia richtete, als dieser sich in Thessalonike befand. Die Schwierigkeit, welche in der Erklärung des Umstandes liegt, wie Paulinus von Antiochia nach Macedonien gekommen, sieht Valesius durch Baronius beseitigt, der zum Jahre 382 ausführt, dass Paulinus zusammen mit Epiphanios und Hieronymus zu der in diesem Jahre in Rom abgehaltenen Kirchenversammlung gekommen sei; Damasus habe dann, als Paulinus Rom wieder verlassen und mit Ascholios, welcher gleichfalls dort gewesen, zu Thessalonike weilte, dahin sein Sendschreiben an jenen gerichtet, wohl nicht lange nach der Kirchenversammlung. Diese Darstellung des Sachverhalts scheint zunächst mit der Anordnung des geschichtlichen Stoffes bei Theodoretos zu stimmen, der das Sendschreiben des römischen Bischofs unmittelbar nach dem Bericht über die Kirchenversammlung zu Konstantinopel vom Jahre 381 folgen lässt. In demselben werden u. a. Lehren, welche unzweifelhaft apollinaristisch sind, nachdrücklich zurückgewiesen. Und wenn nun in Verbindung mit diesen, zwar nicht bei Theodoretos, wohl aber in der lateinischen Urschrift,[9]) wie sie doch wohl aus guter römischer Ueberlieferung stammend, nach Valesius' Angabe, die nachzuprüfen ich nicht in der Lage bin, die Sammlungen der Concilienverhandlungen, Baronius' Annalen und Lukas Holstein's römische Sammlung mit der Aufschrift „Dilectissimo fratri Paulino Damasus" uns bieten, Vitalios' Name ausdrücklich genannt

[9]) Den Widerspruch zwischen diesem nach Valesius' ausdrücklichen Augaben gefassten Satze und Rade's Ausführungen (a. a. O. S. 131), wonach wir „das Stück nicht mehr im Original" besitzen sollen, da allen Handschriften und Ausgaben der von Theodoretos (V, 11) gebotene griechische Text zu Grunde liege, „während das Original, wie damals schon alle päpstlichen Decrete, lateinisch abgefasst war", vermag ich nicht zu lösen.

wird, so liegt es nahe, in jenem Schriftstücke eben diejenige Verurtheilung des Vitalios und seiner Anhänger zu sehen, von welcher Gregorios redet. Dagegen lassen es nun aber Rade's sorgfältige Untersuchungen über die Zeit und die von Theodoretos (V, 11) überlieferte Ueberschrift jenes merkwürdigen Schriftstücks, das nach ihm (S. 133), weil an Paulinus gerichtet, welcher der Kirchenversammlung zu Rom 382 persönlich beiwohnte, vielmehr dem römischen Concil des Jahres 381 zuzuschreiben ist, höchst bedenklich erscheinen, in der Ueberschrift „ein festes Datum zu suchen"; sie legen uns die Pflicht auf, „der Nachricht nicht mehr Sicherheit zuzuschreiben, als ihr gebührt, und keinerlei Schlüsse auf sie zu bauen" (S. 132). Dies scheint mir um so nöthiger zu sein, da, was Rade nicht beachtet zu haben scheint, in der Ueberschrift die Worte *ὃς ἐγένετο ἐν Θεσσαλονίκῃ* in dem von Valesius benutzten Cod. Reg. des J. Pinus überhaupt fehlen, und da nicht bloss in dieser Handschrift die Ueberschrift (*ἐπιστολὴ τῆς καθολικῆς πίστεως, ἣν ἐπέστειλε Δάμασος πρὸς Παυλῖνον ἐπίσκοπον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ*) nicht im zusammenhängenden Text der Schrift, sondern nur am Rande sich findet, vielmehr ebenso auch im Cod. Bodl. (A), aus dem elften Jahrhundert, wonach Thomas Gaisford, ausser einem bisher nicht benutzten, aus dem zehnten Jahrhundert stammenden Cod. Bodl. (B), seine schöne Ausgabe der Kirchengeschichte des Theodoretos (Oxford 1854) veranstaltete, hier in der Fassung: *Ὁμολογία τῆς καθολικῆς πίστεως, ἣν ὁ πάπας Δάμασος ἀπέστειλεν πρὸς ἐπίσκοπον Παυλῖνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ, ὃς ἐγένετο ἐν Θεσσαλονίκῃ* (a. a. O. S. 418; vgl. S. 119 der Anmerkungen). Welche Bewandtniss es aber auch immer mit jenem Stücke der Ueberlieferung haben möge, die Thatsache, auf die es hier allein ankommt, steht auch ohne jenes immerhin doch anfechtbare Zeugniss durchaus fest. Durch briefliche Äusserungen des Damasus, die noch der ersten Hälfte der siebziger Jahre angehören, ist es uns hinreichend bezeugt, dass er schon im Augenblicke der Abreise des Vitalios von Rom Argwohn wider ihn

und sein Bekenntniss zu schöpfen begann, dass er die Gelegenheit des gerade nach Antiochia abgehenden Presbyters Petronius benutzte, um Bischof Paulinus seine Bedenken mitzutheilen, dass er endlich in einem dritten uns erhaltenen, an Paulinus gerichteten Glaubenszeugnisse sich über Vitalios näher ausspricht und ihn und seines Meisters Lehre, ohne dessen Namen zu nennen, kurz und bündig mit den Worten verurtheilt: „Wenn aber jemand sagt, dass das Wort anstatt des menschlichen Geistes im Fleische des Herrn wohnt", — dies gerade hatte Vitalios in seinem Bekenntniss verschwiegen — „den verdammt die katholische Kirche, wie auch diejenigen, die im Erlöser zwei Söhne bekennen, den einen vor, den anderen nach der Fleischwerdung und nicht denselben Sohn Gottes vorher und nachher." [10])

Wenn Gregorios von Nazianz an der zuerst erwähnten Stelle des zweiten Briefes an Kledonios Damasus durch das Beiwort μακάριος als nicht mehr unter den Lebenden weilend bezeichnet, Damasus aber nach sicherer Ueberlieferung am 11. December des Jahres 384 starb, so hat Gregorios den Brief jedenfalls nach 384 geschrieben. Eine genauere Zeitbestimmung ist misslich, auch wenn wir Gregorios' eigene Worte (Kap. 6): „Jetzt vor 30 Jahren nahm der Glaube seinen Anfang, nachdem ungefähr 400 Jahre verflossen, seitdem Christus erschien", zu Hülfe rufen. Denn von diesen beiden Zeitangaben passt die zweite natürlich auf alle jene Jahre von der Rückkehr Gregorios' aus Konstantinopel 381 bis zu seinem Tode 390; die erstere dagegen will sich nicht recht festlegen lassen. Dreissig Jahre von dem bisher gewonnenen Zeitpunkt rückwärts gerechnet, lassen uns auf keine Thatsache stossen, die als der „Anfang des Glaubens" bezeichnet werden könnte. Versucht freilich könnte man sein, etwa an das Jahr 356 zu denken, in welches Hase jenes Gesetz verlegt, das für jedes Opfer die Todesstrafe aussprach;

[10]) „Damit wird", sagt Rade, a. a. O. S. 100, „eine Irrlehre abgewiesen, die, überhaupt von Niemandem geglaubt und vorgetragen, von den Apollinaristen als die Consequenz der Gegenlehre hingestellt wurde."

„doch wissen wir", fügt derselbe (Kirchengeschichte I, 446) hinzu, „nichts von der Vollziehung". Wie steht es aber überhaupt mit diesem Gesetze? Dasselbe ist mit dem Namen des Constantius versehen und nicht sowohl durch seine Kürze als durch seinen unerhörten Inhalt auffallend. Gibbon sagt (IV, 113) mit Recht von ihm, „man hätte glauben sollen, dass es jede Nothwendigkeit künftiger Verbote überflüssig machen würde".

Es lautet nämlich also: „Es ist unser Wille, dass in allen Plätzen und Städten die Tempel unverzüglich geschlossen und sorgfältig bewacht werden, damit niemand die Macht zu freveln habe. Auch ist es unser Wille, dass sich alle unsere Unterthanen der Opfer enthalten. Sollte sich jemand einer solchen That schuldig machen, so treffe ihn das Schwert der Gerechtigkeit, und nach seiner Hinrichtung werde sein Eigenthum zum öffentlichen Nutzen eingezogen. Wir bedrohen mit denselben Strafen alle Statthalter der Provinzen, wenn sie es vernachlässigen, die Verbrecher zu bestrafen".[11]) Schon Gibbon wies darauf hin, dass die Zeitrechnung „einigen Widerspruch in dem Datum dieses ausschweifenden Gesetzes entdeckt" hat. Wir werden darum auch auf das Jahr 353, welches ich im Anschluss an Weingarten bei anderer Gelegenheit[12]) für dieses Gesetz annehmen zu müssen glaubte, kein Gewicht legen dürfen. Es würde sich in unseren Zusammenhang durchaus nicht schicken, da wir durch Erwähnung des Damasus als eines Gestorbenen mit dem Beginn unseres Rechnungsansatzes für die von Gregorios erwähnten dreissig Jahre sicher über das Jahr 384 hinausgewiesen sind. Mit Zustimmung theilt Gibbon (a. a. O. S. 113. Anm. 4) de la Bastie's (Mém. de l'acad. XV, 98) Vermuthung über jenes viel angefochtene Gesetz mit, der da meint, „dass dies der blosse Entwurf eines Gesetzes, die Hauptpunkte eines beabsichtigten Ediktes waren, die man in den scriniis memoriae

[11]) Codex Theodosianus lib. XVI. tit. X. leg. 4.
[12]) „Jahrbücher für protestantische Theologie" X, 674.

unter den Papieren des Constantius fand und nachher als würdiges Muster in den theodosianischen Codex einschaltete". Gibbon's eigener Meinung zufolge sprechen die stärksten Gründe dafür, „dass dieses furchtbare Edikt entweder abgefasst und nicht kundgemacht, oder kundgemacht und nicht vollzogen wurde". Damit ist uns eigentlich jeder Boden entzogen, Gregorios' Rückweis auf dreissig Jahre, als den Zeitpunkt, „wo der Glaube seinen Anfang nahm" (ἡ πίστις ἤρξατο), mit diesem Gesetze, ja vielleicht überhaupt mit irgend einem besonderen Gesetze des Constantius in Verbindung zu bringen. Wir werden eine allgemeine Thatsache suchen müssen, auf die Gregorios' Worte ungezwungen bezogen zu werden gestatten. Aus diesem Grunde dürfte es vielleicht rathsam sein, durch eine leichte Aenderung des überlieferten Wortlautes Abhülfe zu schaffen. Sollte nicht das Zahlzeichen für 30 (τριάκοντα) Λ durch Verwischen eines einzigen Striches aus dem für 50 (πεντήκοντα) Ν entstanden sein, so dass wir damit etwa auf 337, das Todesjahr des Constantinus, oder vielleicht schon auf 335, das Jahr der Reichstheilung, geführt würden? Mit diesem Zeitpunkte begannen dessen Söhne zu regieren, durch deren strengeres, thatkräftiges Einschreiten gegen das Heidenthum — und hier kann mit Fug gerade an Constantius' gewaltsame Massregeln gegen das Heidenthum erinnert werden — ja eigentlich das Schwinden des Heidenthums und damit der gesicherte Besitzstand des Christenthums — mit Gregorios zu reden, „der Glaube" — seinen Anfang nahm. Insbesondere hat er wohl an Constantius gedacht, den er trotz seines Arianismus in seiner ersten Rede gegen Julianus mit den höchsten Lobsprüchen überhäuft, mag er immerhin zu anderer Zeit weniger günstig über ihn geurtheilt haben.[13]) Demzufolge würde Gregorios' zweiter Brief an Kledonios im Jahre 387 oder 385 geschrieben sein. Ob diese in dem Briefe selbst enthaltenen Zeitbestimmungen sonst schon genauer geprüft worden

[13]) Benoit, S. Grégoire de Nazianze II, 172. 173.

sind, vermag ich nicht zu sagen; Ullmann sowohl wie Benoit, welche in neuerer Zeit zuletzt Gregorios' Leben beschrieben, haben diese Frage jedenfalls nicht berührt.[14])

Achten wir nunmehr auf die Angaben, die Gregorios aus der ihm vorliegenden Schrift, dem Glaubensbekenntniss des Vitalios (*πίστις* Kap. 2, *γραμματεῖον τῆς πίστεως* Kap. 5) macht. Ganz im allgemeinen sagt er von diesem ursprünglich dem Bischof Damasus zu Rom eingehändigten Werke aus, es sei so gefasst gewesen, dass sowohl er selbst wie auch Damasus, sicher mit bestimmt durch die ehrwürdige und Vertrauen erheischende Persönlichkeit seines Urhebers, es in durchaus rechtgläubigem Sinne verstanden und erst später durch die von Vitalios und seinen Anhängern beliebte Auslegung und Anwendung der darin angezogenen Schriftstellen dahinter kamen, dass Vitalios' Lehren wie die seines Meisters Apollinarios mit denen der rechtgläubigen Kirche nicht vereinbar seien. Das Gepräge der Schrift wird also dasselbe gewesen sein, wie das von verschiedenen kleineren des Apollinarios. Konnten von letzteren, um nur weniges anzuführen, das einem Briefe an Kaiser Jovianus vom Jahre 363 entnommene Glaubensbekenntniss (*Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου*) unter Athanasios' Namen, die *Κατὰ μέρος πίστις* als ein Werk des Gregorios Thaumaturgos lange Zeit unbeanstandet umlaufen und gelesen werden, weil Apollinarios' Lehren nicht so stark und so bestimmt darin hervortraten, dass sie nicht leicht hätten übersehen oder durch wohlwollende Auslegung oder Umdeutung mit rechtgläubigen Lehren ohne besondere Schwierigkeit hätten in Uebereinstimmung versetzt werden können: so werden wir dies auch von Vitalios', als eines hervorragenden Freundes des Laodiceners, Glaubensbekenntnisse annehmen dürfen, ähnlich so, wie der unter dem Namen des Julius überlieferte Brief

[14]) Ullmann, „Gregorius von Nazianz" (2. Aufl. Gotha 1867), S. 279. Benoit, a. a. O. II, 226—228.

an Prosdokios [15]) noch zu Leontios' Zeit nach Ausweis vieler Handschriften als ein Werk des Timotheos von Berytus bekannt war (*ἥτις οὐδὲ Ἰουλίου ἐστί, ἀλλὰ Τιμοθέου, ὡς ἔστιν ἀπὸ πολλῶν ἀντιγράφων καταμαθεῖν*). Durch diese Thatsachen, besonders auch die letzte, sowie die im Hinblick auf sie von Caspari [16]) ausgesprochene Möglichkeit, dass auch noch eine oder die andere der zahlreichen von Apollinaristen in den Aufschriften gefälschten Schriften nicht von Apollinarios, sondern von einem seiner Schüler verfasst sei, zu weiterem Vorgehen in dieser Richtung ermuthigt, glaube ich mit einiger Zuversicht die Vermuthung oder die Hoffnung aussprechen zu können, das uns die Schrift unter den zahlreichen, absichtlich mit falschen Verfassernamen überlieferten dogmatischen Werken des christlichen Alterthums noch erhalten ist. Es käme darauf an, sie zu suchen.

Wenn wir die von Gregorios aus Vitalios' Schrift angeführten Lehren und Schriftstellen durchmustern, so begegnen uns natürlich verschiedene, die uns aus Apollinarios' Schriften schon wohlbekannt sind. Ihren Spuren anderswohin zu folgen, dürfte daher wenig Aussicht auf Erfolg versprechen. Dagegen scheint mir eine Stelle bei Gregorios eine deutliche und wirksame Handhabe zu bieten, von der Gebrauch zu machen vielleicht sich lohnen dürfte. Gregorios klagt (Kap. 4), dass die Gegner den Begriff der Menschwerdung (*ἐνανθρώπησις*) verdunkelten oder entstellten, indem sie das Menschwerden nicht auf das menschliche Wesen bezögen, das der Herr selbst annahm, „sondern indem sie behaupten und lehren, er verkehrte und ging mit den Menschen um, und zu jenem Schriftwort ihre Zuflucht nehmen, das da sagt: »Danach ward er auf Erden gesehen und wandelte unter den Menschen«“ (*μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνεστράφη — ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη* Tischendorf's LXX-Ausg.).

[15]) Im Anhange zu Lagarde's Titus Bostrenus S. 116—118.

[16]) Caspari, „Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“ (Christiania 1879), S. 119, Anm. 84.

Die hier angeführte Stelle aus dem Buche Baruch (3,38), auf welche also Vitalios ganz besonders sich bezog, kommt meines Wissens in den sämmtlichen uns erhaltenen Schriften — soweit sie bis jetzt sich allgemeiner Anerkennung erfreuen — und Bruchstücken von Schriften des Apollinarios nicht vor. Dagegen findet sich gerade diese Schriftstelle zweimal in derselben Weise, wie Gregorios angiebt, in einer gleich Apollinarios' *Κατὰ μέρος πίστις* unter Gregorios' des Wunderthäters Namen überlieferten Schrift verwendet, deren wohl nach der späteren Fassung eines Abschreibers gestaltete Ueberschrift (*Κεφάλαια περὶ πίστεως δώδεκα, ἐν οἷς καὶ ἀναθεματισμὸς κεῖται καὶ ἑρμηνεία ἑκάστῳ ὑποτέτακται, κατὰ αἱρετικῶν καὶ Ἰουδαίων*) als ursprüngliche Aufschrift *Περὶ πίστεως* anzunehmen durchaus gestattet.

Diese Schrift ist auch sonst schon als gut apollinaristisch erkannt worden. Und da die Annahme, Apollinarios selbst sei etwa der Verfasser, bei dem Mangel jeglichen Zeugnisses für ihn sowie jeglicher auf ihn hinweisenden Anführung aus derselben, ausgeschlossen ist, die Verwendung des gefeierten Namens des Pontischen Gregorios aber unbedingt an eine absichtliche Fälschung aus apollinaristischen Kreisen, und zwar zu Gunsten irgend eines hervorragenden Schülers oder Freundes des Apollinarios zu denken nöthigt, so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir den von dem alten gelehrten Lequien ausgesprochenen Muthmassungen weiter nachgehen, bezw. sie zu stützen und stärker zu begründen uns bemühen. Gallandi, der sich auch betreffs der Ansichten über die *Κατὰ μέρος πίστις* auf Lequien beruft, führt die auf die genannte Schrift bezüglichen Ausführungen desselben ihrem Wortlaut nach an.[17]) Demzufolge hat schon Lequien das apollinaristische Gepräge der Schrift klar erkannt, auf die Zweideutigkeit in den Schriftauslegungen der Apolli-

[17]) Gallandi in Migne's Patrol. Graec. X, 970, daselbst der Hinweis auf Lequien's Dissertatio II. Damasc. § 3, p. II und § 9, p. XXXVII.

naristen hingewiesen und in diesem Zusammenhange bereits auf das von Gregorios von Nazianz behandelte Bekenntniss des Vitalios aufmerksam gemacht.

Von neueren Forschern hat besonders V. Ryssel in seinem „Gregorius Thaumaturgus“ die Frage nach der Herkunft der fraglichen Schrift berührt. „Leo Allatius“, sagt er (a. a. O. S. 43), „behauptet zwar, die Ansicht Bellarmin's, der die zwölf Kapitel für unecht erklärt, sei zu beanstanden; denn Suidas meine die zwölf Kapitel, wenn er von einer Schrift des Gregor unter dem Titel *περὶ σαρκώσεως καὶ πίστεως λόγος* spricht, was daraus hervorgehe, dass es in der alten Sammlung von Autoritäten heisst, die Kapitel seien genommen *ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως καὶ πίστεως λόγου ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ τοῦ δευτέρου ἀναθεματισμοῦ*; wonach Leo annimmt, *περὶ σαρκώσεως* sei der ursprüngliche Titel, und erst später habe man wegen der Eintheilung in Kapitel den jetzt üblichen Titel gebraucht. Aber Fabricius (Bibl. gr. Vol. VII, p. 255) sagt mit Recht: obgleich einzelne Anathematismen von Apollinaris, dem Verfasser der *κατὰ μέρος πίστις*, kommen könnten (z. B. Kap. 3 und 8), so sei doch, da die Anathematismen augenscheinlich von einer Hand sind, die Autorschaft des Apollinaris geradezu unmöglich. Denn es werden nicht bloss die Hauptsätze des Nestorius und Eutyches verworfen, sondern Kap. 10 und besonders 11 wenden sich ausdrücklich auch gegen die Lehre des Apollinaris.“

Werthvoll ist in diesen Bemerkungen zunächst die Nachricht, dass Suidas in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts die Schrift unter der Aufschrift *Περὶ σαρκώσεως καὶ πίστεως λόγος* gekannt hat, von den 12 Kapiteln u. s. w. ist bei ihm also noch keine Rede. Die erste Bezeichnung dürfte zur näheren inhaltlichen Kennzeichnung der zweiten in derselben Weise erst durch spätere Leser oder Abschreiber hinzugekommen sein, wie dies bei einer ganzen Reihe von anderen Buchaufschriften christlicher Kirchenlehrer thatsächlich der Fall gewesen ist, und eines Nachweises nicht bedarf. Wenn dagegen Fabricius die Abfassung der, wie er

richtig gesehen, von einer Hand herrührenden Schrift durch Apollinarios deshalb für eine Unmöglichkeit erklärt, weil nicht bloss Hauptsätze des Nestorios und Eutyches verworfen werden, sondern Kap. 10 und 11 sich sogar ausdrücklich gegen Apollinarios wenden, so schiesst er damit unbedingt über das Ziel hinaus. Dass in den voraufgehenden Kapiteln Lehren vorgetragen werden, die sich genau mit denen des Apollinarios decken, inhaltlich sowohl wie in der Form, wird bei dem heutigen Stande der Kunde von Apollinarios und seinen uns aufbehaltenen schriftlichen Aeusserungen kein Einsichtiger in Abrede stellen können. Daher ist es der wirklichen Sachlage nicht entsprechend, wenn behauptet worden ist, es sei „in den früheren Kapiteln auch nur der nestorianischen Ansicht, dass man zwei Personen in Christo anerkennen müsse, widersprochen worden, ohne dass damit die apollinaristische Lehre vorgetragen werden" solle. Dass ein hervorragender Lehrer der syrischen Kirche die Schrift verfasst hat, dürfte auch aus dem Umstande geschlossen werden, dass sie sammt den unzweifelhaft echten Werken des Apollinarios frühzeitig in's Syrische übersetzt worden ist. „Bruchstücke aus einer syrischen Uebersetzung hat de Lagarde in seinen Analecta Syriaca S. 65—67 veröffentlicht, und zwar ein grösseres S. 65, 23 bis 66, 18, welches alle 12 Kapitel enthält, aber in umgekehrter Reihenfolge, und ein kleineres S. 66, 27—67, 5: eine Uebersetzung der »Erläuterungen« zu den ersten beiden Kapiteln." [18]) Auf die Umkehr in der Reihenfolge der Kapitel in der syrischen Uebersetzung ist meines Erachtens kein besonderes Gewicht zu legen. Es kommt, da im übrigen Vollständigkeit in der Uebersetzung herrscht, wesentlich auf die Sache an; die Untersuchung der Form, d. h. der etwaigen äusseren Umstände, welche die Umkehrung der Kapitel veranlassten, ist von untergeordneter Bedeutung. Doch kommen wir auf den zuvor erwähnten Haupteinwand zurück.

[18]) Ryssel, a. a. O. S. 42.

Was steht denn eigentlich in den beiden genannten Kapiteln? Im zehnten sagt der Verfasser: „Wenn jemand behauptet, Christus habe nur theilweise menschliches Wesen angenommen, und nicht bekennt, dass er in allen Stücken sich uns ähnlich gemacht habe, ausgenommen die Sünde, der sei verflucht (*ἀνάθεμα ἔστω*)“.[19]) Die sich daran schliessende Erklärung besagt: „Wie aber möchte jemand behaupten, Christus sei nur theilweise Mensch geworden, da doch der Herr selbst sagt: „Ich lasse mein Leben, auf dass ich es wiedernehme“ (Joh. 10, 17), und „Mein Fleisch ist wahre Speise, und mein Blut ist wahrer Trank“ (Joh. 6, 54)?“ Dass dies nicht genau ebenso Apollinarios gesagt haben könnte, bedarf meines Erachtens keines Beweises. Ebenso wenig scheint mir dies nöthig hinsichtlich des 11. Kapitels und seiner Erklärung. Da heisst es: „Wenn jemand den Leib des Herrn unbeseelt nennt, oder ihm den Geist abspricht und nicht bekennt, dass er, einer und derselbe, in jeder Hinsicht ein vollkommener Mensch sei, der sei verflucht. Wie aber möchte jemand behaupten, des Herrn Leib sei unbeseelt und ohne Geist? Denn Erschütterung, Betrübniss und Angst sind weder Beweis und Zeichen unbeseelten Fleisches, noch vernunftloser Seele, noch unveränder-

[19]) So, glaube ich, wird am Schlusse aller Kapitel zu schreiben sein, da die Wendung durchaus formelhaft ist und in dem Synodalschreiben (*Ὁμολογία πίστεως*) des Damasus bei Theodoretos V, 11 genau ebenso und noch öfter wiederkehrt. Das im 7. 9. 10. 11. 12. Kapitel überlieferte *ἀναθεματιζέσθω*, welches im 1. 2. 3. 4. 5. 6. 8. Kapitel neben *ἀνάθεμα ἔστω* als abweichende Lesart verzeichnet wird, ist offenbar aus letzterem entstanden. Auch die Kapiteleintheilung mit Hinzufügung der Zahlen zu dem zwölfmal sich wiederholenden *Εἴ τις λέγει* ist in dieser kleinen Schrift sicherlich ebenso wenig ursprünglich wie in anderen ähnlichen Fällen. Ich verweise Beispiels halber — sie liegt mir zunächst zur Hand — auf eine freilich viel spätere, aber deswegen gerade, wie mir scheint, um so beweiskräftigere Schrift, nämlich auf des Patriarchen Gennadios Glaubensbekenntniss vom Jahre 1453. Wie Otto, der Herausgeber desselben (Wien 1864), bemerkt, fehlen in der besten von ihm zu Grunde gelegten Wiener Handschrift die Kapitalangaben (*α' β' γ'* bis *ια'*), aber das elfmal gebrauchte *Πιστεύομεν* ist mit rother Tinte geschrieben (a. a. O. S. 22).

licher Gottheit, noch blossen Scheines, auch nicht ein menschlicher Hinfälligkeit anhaftender Mangel, vielmehr wollte der Logos an sich selbst den Beweis menschlicher Schwachheiten erbringen, indem er leidensfähiges Wesen an sich nahm, wie geschrieben steht: „Er nahm unsere Schwachheiten auf sich und trug unsere Krankheiten“ (Jes. 53, 4). Denn Erschütterung, Betrübniss und Angst sind krankhafte Zustände der Seele; Ermüdung aber und Schlaf und Verwundung des Körpers sind Schwächezustände des Fleisches.“ Für dieses Kapitel aber, scheint mir, liegt gerade in Gregorios' Worten ein deutlicher Anklang und eine auffallende Bestätigung vor. Er vergleicht Vitalios und seine Anhänger (II, 2) mit den Manichäern, die vor ihren Erwählten (*ἐκλεκτοί*, electi) [20]) ganz anders reden wie vor den schlichten Zuhörern (auditores). So macht es Vitalios und seine Eingeweihten (*μύσται*). „Wenn sie aber,“ fährt er fort, „durch die gewöhnlichen Aussprüche über die Menschwerdung, welche die Schrift bietet, widerlegt und in die Enge getrieben werden, so bringen sie allerdings fromme Worte vor, betreffs des Sinnes aber treiben sie Fälschung, indem sie zwar nicht einen unbeseelten oder unvernünftigen oder geistlosen oder unvollkommenen Menschen bekennen, an die Stelle der Seele aber und der Vernunft und des Geistes gerade die Gottheit treten lassen.“ Diese Worte scheinen mir nur durch Rückbeziehung auf das ausgehobene 11. Kapitel der Schrift *Περὶ πίστεως* lebendig gedeutet und als in der Darstellung des Gregorios berechtigt erwiesen werden zu können. Und damit, meine ich, ist wirklich ein starkes Zeugniss für die Abfassung dieser Schrift durch Vitalios gewonnen.

Insbesondere aber weist, wie ich zuvor schon hervorhob, die von Gregorios aus der ihm vorliegenden Schrift des Vitalios ausdrücklich angemerkte Verwendung der Baruch-Stelle (3, 38) darauf hin, dass die uns unter Gregorios' des Wunderthäters Namen überlieferte Schrift *Περὶ πίστεως* eben das von Vitalios dem

[20]) Augustin. De haeres. XLVI (in Oehler's Corpus haeres. I, 207).

römischen Bischof Damasus vorgelegte Glaubensbekenntniss ist. An hervorragender Stelle in der Begründung — und daher Gregorios' Tadel stammend — sagt der Verfasser (Kap. 12): „Wenn es darum auch (in der Schrift) heisst: „Er ward erschüttert im Geist, er betrübte sich in seiner Seele, er ward an seinem Leibe verwundet," so bedient sie sich damit einmal der Bezeichnungen für die Schwachheiten, wie sie unserem menschlichen Zustande entsprechen, andererseits will sie damit zeigen, dass er als Mensch in der Welt geboren wurde und „unter den Menschen wandelte" in Aehnlichkeit unser, ausgenommen die Sünde". Ja er kommt zum Schlusse noch einmal auf dieselbe Stelle zurück, wenn er dazu auffordert und mahnt, zu glauben, „dass der Sohn Gottes Mensch wurde nach der Schrift, und dass er „auf der Erde gesehen ward und unter den Menschen wandelte" nach der Schrift, in Aehnlichkeit unser, ausgenommen die Sünde" — worauf sich dann die Aussagen über Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters und Wiederkunft zum Gericht schliessen.

Wenn die im Vorhergehenden dargelegten engen, um ihrer Besonderheiten willen durchaus auffallenden Beziehungen zwischen Gregorios' zweitem Briefe an Kledonios und dem fälschlich Gregorios dem Wunderthäter beigelegten Werke[21]) zu dem Ergebniss führten, dass letzteres die Schrift sei, welche Gregorios von Nazianz vor Augen hatte, nämlich des Vitalios Glaubensbekenntniss, so wird dies Ergebniss noch durch Thatsachen allgemeineren Gepräges nicht unwesentlich gestützt.

Das Bekenntniss des Vitalios war nach Gregorios'

[21]) Schwächere Anklänge mögen unberücksichtigt bleiben. Ich schweige darum z. B. davon, dass Gregorios gleich im 1. Kapitel die Frage, um die es sich handelt, als eine *περὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως εἴτουν σαρκώσεως* bezeichnet, und dass fast derselbe Ausdruck sich im 1. Kapitel des Glaubensbekenntnisses findet, wo der Verfasser den ungeschaffenen göttlichen Logos *ἐκ τῆς κτιστῆς ἀνθρωπότητος τὴν σάρκωσιν καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐπιδεικνύμενον* nennt u. s. w.

Zeugniss ein solches, dass es ihm selbst und, wie er bekennt, auch Bischof Damasus bei wohlwollender Auslegung durchaus rechtgläubige Lehren zu enthalten schien. Dieselbe Eigenschaft zeigen die zwölf Kapitel der vorliegenden Schrift, deren wichtigste gerade auch daraufhin im Zusammenhange dieses Nachweises ausgehoben worden sind. Und an Wohlwollen hat man es dem von Epiphanios und dem Nazianzener und vielen anderen Rechtgläubigen hochverehrten, ehrwürdigen Vitalios gegenüber durchaus nicht fehlen lassen, bis man diejenigen Lehrbesonderheiten schärfer erkannte, welche durch allgemein auch sonst gebräuchliche, freilich in anderem Sinne gedeutete Schriftstellen gedeckt wurden. Dem friedfertigen, frommen Wesen, welches von den Zeitgenossen an Vitalios gerühmt wird, entsprechen endlich ganz besonders die Schlussausführungen der Schrift. Ist der Schluss selbst durch die vorher schon erwähnten, die christlichen Heilsthatsachen und des Verfassers Glauben an sie bündig zusammenfassenden Aussagen kräftig gestaltet, so klingt sein eigentliches Herzensanliegen, die Sehnsucht nach friedlicher Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse kurz zuvor in die schöne Ermahnung aus: „Ob dieser Gnade wollen wir den Vater preisen, der seinen eingeborenen Sohn für das Leben der Welt dahingab. Preisen wollen wir den heiligen Geist, der in uns wirkt und uns lebendig macht, der uns die Gnadengaben beut zur Gemeinschaft mit Gott, und nicht wollen wir uns nutzlos um des Evangeliums Wort mühen mit nüchternem Gerede, indem wir endlosen Untersuchungen und Wortstreitigkeiten rings um uns Raum geben und dadurch das schlichte und so gerade Wort des Glaubens höckerig und rauh machen, sondern wir wollen vielmehr das Werk des Glaubens treiben, den Frieden lieben, die Eintracht bewähren, die Einigkeit im Geist bewahren, und wollen die Liebe pflegen, an welcher Gott Wohlgefallen hat".

Das sind Worte eines wahrhaft christlichen, friedliebenden Geistes, der das Bedürfniss fühlt, die grossen

einigenden Thatsachen der christlichen Lehre in den Vordergrund zu stellen und zugleich durch die Art und Weise, wie er von seinem Glauben Zeugniss ablegt, Missverständnissen und Verdächtigungen entgegentreten möchte. Und in dieser Lage befand sich ja Vitalios. Sicherlich wird derselbe in der Folge durch des strenggläubigen, aber beschränkten Ketzerrichters Epiphanios Glaubensprüfung und die mit ihm gepflogenen Verhandlungen, welche bis zu den damals die christliche Kirche störenden und verwirrenden Lehrbesonderheiten des Apollinarios hindurchgedrungen waren, sich beunruhigt und in der friedlichen Verbreitung der von ihm als reinsten Ausdruck der christlichen Wahrheit erkannten Lehre seines geistesgewaltigen Freundes sich gestört und gehemmt gefühlt haben. Die zuvor schon berührte Frage, wann Vitalios und sein Glaubensbekenntniss von Damasus verurtheilt worden sei, ist in der That — es sei das hier noch einmal betont — von untergeordneter Bedeutung. In seines Freundes Geschick hineingezogen, hat er gleich diesem auch die von Damasus und römischen Synoden ausgehenden Verurtheilungen der Lehre desselben über sich ergehen lassen müssen. Das war im Besonderen auf der Synode vom Jahre 377 der Fall, von welcher, wie Rade (a. a. O. S. 113 ff.) nachgewiesen, das den Apollinarismus verwerfende und widerlegende Bruchstück „Illud sane miramur" uns erhalten ist. Nicht minder legte das römische Concil vom Jahre 382 Zeugniss gegen Apollinarios und seine Anhänger ab. Sollte nicht — diese Frage drängt sich hier auf — die nöthige Klarheit über die dogmatische Bedeutung und Tragweite des Apollinarismus, an der es in Rom im Anfange der ganzen Bewegung entschieden gefehlt hat, gerade mit auf den Mann zurückgeführt werden dürfen, der in Ermittelung des eigenthümlich apollinaristischen Lehrbestandes schon vorher mit Erfolg thätig gewesen war, ich meine Epiphanios, der ja mit Hieronymus im Jahre 382 zu Damasus nach Rom kam und dem Concil beiwohnte? Ist es nicht mehr als wahrscheinlich, dass der gestrenge

Ketzerrichter nicht versäumt haben wird, von seinen im persönlichen Verkehr mit dem ehrwürdigen Vitalios gewonnenen Erfahrungen und seinen vergeblichen Versuchen, ihn für die rechtgläubige Auffassung der Glaubenslehre, so wie er sie als unwandelbaren Besitz der Kirche glaubte schützen und vertheidigen zu müssen, zurückzugewinnen, dem römischen Bischof Mittheilung zu machen und bei ihm das u. A. auch durch Basileios' Schreiben an die Abendländer (Brief 263) vom Jahre 377 hervorgerufene ungünstige Urtheil über Apollinarios und seine Lehre, das sicherlich auch durch anderweitige mündliche und schriftliche Nachrichten über die dadurch in der Kirche des Morgenlandes verursachte Beunruhigung der Geister an Berechtigung und Vertiefung zugenommen, nach Kräften zu verstärken, so dass Damasus, nunmehr sicherlich von seinem ehemals so günstigen Vorurtheil für Vitalios gründlich geheilt, im Jahre 382 sich veranlasst sah, den Apollinarismus abermals als ketzerisch zu verurtheilen? Mit diesem Hinweis auf die Stellung und Bedeutung des Epiphanios in dieser Friedens- und Streitfrage sind wir zum Anfang dieser Untersuchung zurückgekehrt, in die uns Epiphanios mit seinem Berichte eingeführt hatte.

Ich hoffe durch meine Darlegungen das über dem fälschlich mit Gregorios' des Wunderthäters Namen versehene Glaubensbekenntniss bis auf diesen Tag lastende Dunkel in dem Grade gelichtet zu haben, dass vorurtheilsfreie Beurtheiler dem Ergebniss meiner Untersuchung ihre Zustimmung nicht versagen und fortan mit mir in jenem Glaubensbekenntniss diejenige Schrift des Vitalios von Antiochia erblicken und anerkennen werden, welche Gregorios von Nazianz in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre in erster Linie bestimmte, ein zweites Schreiben an Kledonios zu richten, das mit dem ersten vereint frühzeitig gleicher Ehre in der christlichen Kirche theilhaftig geworden ist.

IV.

Gregorios von Nazianz.

Die folgende Untersuchung ist veranlasst durch das Erscheinen von Victor Ryssel's „Gregorius Thaumaturgus“ (Leipzig 1880). In diesem Werke veröffentlichte derselbe die „Uebersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregor's aus dem Syrischen“: „An Philagrius über die Wesensgleichheit“ (S. 65—70) und „An Theopompus über die Leidensfähigkeit und Leidensunfähigkeit Gottes“ (S. 71—99). Nachdem ich in einem kleinen, meiner Schrift über den „Brief an Diognetos“ (Leipzig, J. A. Barth 1881) u. a. angehängtem Aufsatze (Zu Victor Ryssel's „Gregorius Thaumaturgus“ S. 200—207) nachgewiesen, dass Ryssel's Annahme, mit der Veröffentlichung seiner deutschen Uebersetzung der Schrift „An Philagrios über die Wesensgleichheit“ den Kirchen- und Dogmengeschichtsforschern einen in der griechischen Urschrift verloren gegangenen, werthvollen Schatz des christlichen Alterthums neu geschenkt zu haben, eine irrige war, dass vielmehr der auf's beste überlieferte griechische Wortlaut der Schrift unter den Werken des Gregorios von Nazianz mit dem Titel *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος λόγος* noch vorhanden und bekannt ist, dass somit die syrische Uebersetzung für uns nicht den von Ryssel ihr beigemessenen Werth besitzt und der scharfsinnige Beweis desselben, wonach

Gregorios von Neocäsarea als Verfasser der Schrift anzusehen sei, mindestens einer sorgfältigen Durchsicht bedarf: kann es nur darauf ankommen, die Frage nach der Abfassung der Schrift noch einmal genau zu prüfen, so zwar, dass möglichst eine endgültige Antwort gesucht werde auf die Frage, ob der Neocäsarienser oder, wie die handschriftliche Ueberlieferung, wenn auch nicht einhellig, angiebt, der Nazianzener die Schrift geschrieben. Es liegt in der Natur der Sache, dass wir nicht von der syrischen Uebersetzung, sondern von der griechischen Urschrift den Ausgang unserer Untersuchung nehmen, „Denn so lange der Inhalt einer Schrift," sagt Ryssel in seinem „Gregorius Thaumaturgus" S. 11, „der Ueberschrift nicht widerspricht, hat der, welchen sie als Verfasser bezeichnet, auch das erste Recht, als der wahre Verfasser zu gelten, indem alsdann kein Grund vorhanden ist, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln." Und da die Ueberlieferung des griechischen Wortlauts uns unmittelbar auf Gregorios von Nazianz verweist, wird zunächst unsere Aufgabe darin bestehen müssen, durch sorgfältige Untersuchung der Schrift selbst und durch Vergleichung ihres Lehrgehaltes einerseits mit den unzweifelhaft echten Werken des Nazianzeners, andererseits mit den den Erweis der Urheberschaft des Gregorios von Neocäsarea bezweckenden Ausführungen Ryssel's festzustellen, ob sie, nach dem Zeugniss der, soweit ich darüber urtheilen kann, überwiegenden Menge der Handschriften, für ein echtes Werk jenes grossen Kirchenlehrers des vierten Jahrhunderts zu halten ist, oder ob etwa Ryssel mit seinem Nachweis der Abfassung durch Gregorios von Neocäsarea doch im Wesentlichen das Richtige getroffen hat.

Fragen wir zunächst: Wie steht es mit der äusseren Bezeugung der Schrift? Es ist bekannt, dass der ausgezeichnete Erklärer des Gregorios von Nazianz, Elias von Kreta,[1]) mindestens neunzehn Reden des

[1]) Auf Leunklavius gestützt, habe ich Elias von Kreta in meiner Abhandlung „Quaestionum Nazianzenarum specimen" (Wandsbeck,

Nazianzeners erläutert hat. Auch Niketas Akominatos, nach seiner phrygischen Vaterstadt Chonä — das alte Kolossä — gewöhnlich Niketas Choniates genannt, der Zeuge jenes furchtbaren Geschickes, welches über Konstantinopel durch die Lateiner im Jahre 1204 hereinbrach, und in seinen 21 Büchern *Χρονικῆς διηγήσεως* Fortsetzer des Zonaras von 1118 bis 1206, schrieb zum Theil sehr umfangreiche Commentare zu den Reden des Gregorios, u. A. auch zur LI. und LII.[2]) Letztere beiden *λόγοι* also, grössere theologische Abhandlungen, in Briefform an den Presbyter Kledonios gerichtet (Edit. Basil. or. XLIX. und L), erläuterte Niketas noch, während von ihm sowohl als von seinem grossen Vorgänger Elias der weniger umfangreiche XLV. *λόγος* an den Mönch Euagrios (Edit. Basil. or. XXXVII) und der noch kleinere XLVI. an Bischof Nektarios von Konstantinopel (Edit. Basil. or. XLV) nicht erklärt worden sind. Aus dieser Thatsache nun etwa schliessen zu wollen, Elias und Niketas hätten den *λόγος πρὸς Εὐάγριον* überhaupt nicht gekannt oder für unecht gehalten, zumal in den oder in einer der

Fr. Puvogel, 1876. Progr.-No. 237), S. II, Anm. 2 zwischen den Jahren 823 und 960 ansetzen zu dürfen geglaubt. Am sorgfältigsten scheint mir der um die Patristik hochverdiente Albert Jahn die Zeitfrage erwogen zu haben, wenn er in der Praefatio seiner Ausgabe von „Eliae metropolitae Cretae commentarii in S. Gregorii Nazianzeni orationes XIX“ (Paris 1858) schreibt: „Quum Elias post Constantinum Porphyrogenitum Cretae metropolita exstiterit, necesse est, post Nicephori quoque Phocae tempora vixerit. Qui quum Cretam insulam A. C. 961 recuperasset, essetque religio Christiana, pro ea militante Nicone monacho, illic restaurata, tum demum sedes metropolitana denuo erigi potuit. Quam quidem Elias illis temporibus tenuisse censendus est, quum Saraceni, antequam expeditionibus sacris retunderentur, novis viribus aucti, imperii Byzantini fines rursus invaserunt. Ibi tum verisimile est (nam historica eius rei documenta desideramus) Cretam iterum ab illis infestatam, Eliam autem sede pulsum et episcopum in partibus infidelium esse factum. Itaque a vero haud magnopere aberrabimus, si Eliam medio saeculo XI, id est sub initium imperii Comnenorum, vixisse statuerimus.“

[2]) Ich führe Gregorios nach der Kölner Ausgabe vom Jahre 1690 an, daneben habe ich die lateinische Ausgabe von Johannes Leunklavius, Basel 1571, benutzt.

von Henricus Savilius und nach ihm von Montacutius benutzten Handschriften sich bei dieser Schrift die Bemerkung finde: *Ἴστέον ὅτι κατά τινας ὁ λόγος οὗτος ἀμφιβάλλεται,* würde durchaus verfehlt sein. Wichtig ist, was schon der gelehrte Uebersetzer des Gregorios von Nazianz, Johannes Leunklavius, im Jahre 1571 über den Umfang der unzweifelhaft für echt zu haltenden schriftstellerischen Hinterlassenschaft des Gregorios und den Sprachgebrauch des Wortes *λόγος* auf Grund der Angaben des Elias von Kreta geurtheilt hat. „Statim ab initio prooemii sui" — sagt er in dem Vorwort seiner zu Basel herausgegebenen lateinischen Uebersetzung des Gregorios — „tradit Elias ab Nazianzeno tantum orationes sive commentationes (nam vox *λόγος* generatim a veteribus usurpatur de quovis scripto atque tractatu) numero LII esse publicatas, quas inter et epistolae certae referri debeant, cuius generis illae sunt, quas ad Nectarium, Evagrium, Cledonium perscripsit". Die *Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος* beliess Johannes Leunklavius in der Sammlung, weil Elias sie in leicht erklärbarem Irrthume wohl für ein Werk des Gregorios von Nazianz gehalten: „quod si maxime verum sit," fügt er hinzu, „mirum nemini videri debet, quando vix mortuo Gregorio titulus orationis in Heronem mutatus fuit, ut Hieronymus Gregorii coaetaneus monet." An Stelle der elenden *Σημασία εἰς τὸν Ἰεζεχιήλ* sodann gelang es ihm, aus der von ihm benutzten Handschrift der Werke des Gregorios, welche nach der in ihr sich findenden Unterschrift *Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ πόνος Χωνιάτου* und anderen für die Zeitbestimmung wichtigen Merkmalen, welche aufzuzählen hier zu weit führen würde, von dem zuvor genannten Niketas dem Choniaten geschrieben worden ist, die Rede *Εἰς τοὺς μάρτυρας* (In honorem martyrum) als XX. einzufügen (Edit. Basil. p. 394). Auch Jacobus Billius gab diese 1583 in eigener lateinischer Uebersetzung heraus, welche sich in der Kölner Ausgabe von 1690 (Vol. I. p. 725) als oratio XLVIII. findet. Den griechischen Wortlaut veröffentlichte nach einer Hand-

schrift der Bibliotheca Palatina zuerst Montacutius, nach ihm mit Hülfe eines zweiten Cod. Palat. Georg Linglesheim, in der Kölner Ausgabe von 1690 ist er im Anhang zum ersten Bande an erster Stelle abgedruckt. Leunklavius behauptete die Echtheit besonders auf Grund des Stils und der Schreibweise, Montacutius sah in dem Erhaltenen nichts Vollständiges, sondern nur das Bruchstück einer Rede, während Nicolaus Faber die Schrift im Hinblick auf die Erwähnung der Isebel und des Naboth, deren Namen Johannes Chrysostomos so oft im Munde führte, wenn er gegen die arglistige Kaiserin Eudoxia eiferte, für das Bruchstück irgend einer Rede dieses gefeierten Redners erklärte. Als drittes nicht in die Sammlung der Schriften des Nazianzeners gehöriges Werk bezeichnet Leunklavius einen *Λόγος παραινετικὸς πρὸς παρθένους*, welcher, wie aus der mitgetheilten Probe erhellt, zu den Gedichten gehört, unter denen er sich denn auch in der Kölner Ausgabe Vol. II. p. 299 findet. Der Irrthum ist wahrscheinlich durch die Doppeldeutigkeit des Wortes *λόγος* verschuldet. „Nam ea (vox)“ — wiederholt er — „non orationem tantum significat, uti iam antea quoque monuimus, sed in genere quamvis commentationem atque scriptum: quo ipso fit, ut Elias noster Gregorii poemata *λόγους ἐμμέτρους* vocet. Hoc modo quibusdam resectis et oratione de martyribus restituta, quinquaginta et duos Nazianzeni tractatus habemus, quem illorum esse numerum integrum Elias memoriae prodidit. Quapropter heic quidem quod amplius desideremus nihil est.“

Wie weit über diesen Punkt, d. h. den äusseren Umfang der Werke des Nazianzeners etwa die syrische Ueberlieferung genauere Auskunft zu geben vermag, kann ich nicht sagen, da mir die dazu nöthigen Kenntnisse abgehen: die Syriologen werden, wenn sie dieser Frage näher treten wollten, jedenfalls dazu im Stande sein. Assemanus giebt in seinen Anmerkungen zu des Patriarchen von Soba (Nisibis) und Armenien Ebedjesu (gest. 1318, nicht 1381, wie Nestle in seiner Gramm. Syr. p. 29 hat, vgl. Assem. Bibl. Vatic. III,

p. 325, Anm. 1) „Catalogus librorum omnium ecclesiasticorum“ wenigstens sehr schätzbare Nachweisungen, die aber erst genauer geprüft und weiter verfolgt und vervollständigt werden müssten, ehe sie als Zeugniss für oder gegen des Elias von Kreta bestimmte Angabe von 52 Reden des Nazianzeners verwendet werden könnten. Nach der von Assemanus mitgetheilten Ueberlieferung des Gregorius Barhebraeus (gest. 1286) gab es bei den Syrern zwei Uebersetzungen der Werke des Nazianzeners; die der Nestorianer umfasste, wie auch Ebedjesu (a. a. O. S. 24) anführt, fünf Bände, die andere Uebersetzung, in zwei Bänden, enthielt 47 Reden und 31 Briefe. Von Jacobus von Edessa (gest. 708) berichtet Assemanus, er zähle in den zwei Theilen der Werke des Gregorios 95 Reden und schliesse an diese die Briefe des Basileios und Gregorios. Assemanus selbst sah im syrischen Marienkloster der sketischen Wüste drei vortreffliche syrische Pergamenthandschriften, die erstere im Jahre 845, die zweite im Jahre 790 geschrieben, die dritte ohne bestimmte Zeitangabe. Die beiden ersteren enthielten den ersten Theil der Werke des Nazianzeners, nämlich 30 Reden, die dritte den zweiten Theil mit 12 Reden und 30 Briefen, und zwar vom 66. bis 96. Wenn unter den von dem ägyptischen Presbyter Abulbarcatus (Lib. de divin. offic. cap. 7. num. 3) aus einer um das Jahr 1230 geschriebenen arabischen Handschrift angeführten 20 Reden des Gregorios von Nazianz (einschl. der Vita desselben vom Presbyter Gregorios) die beiden Briefe an Kledonios als XVI. und XVII. Werk genannt werden, welche, wie zuvor erwähnt, in der Baseler Ausgabe als XLIX. und L., in der Kölner Ausgabe als LI. und LII. Rede gezählt werden, während der von Abulbarcatus nicht angeführte *Λόγος πρὸς Εὐάγριον μόναχον* in jener als orat. XXXVII., in dieser als orat. XLV. sich findet: so nehme ich so lange keinen Anstand, das letztere Werk mit unter den, wenigstens von Gregorius Barhebraeus genannten, 47 Reden der syrischen Uebersetzung zu denken, als die von Assemanus dargelegten

Verhältnisse, d. h. die syrischen Uebersetzungen der Werke des Nazianzeners nicht genauer bekannt sind wie bisher. Werthvoller noch sind die Angaben, welche derselbe Assemanus im ersten Bande seiner „Bibliotheca Vaticana“ über griechische, in der Vaticanischen Bibliothek befindliche und, wie ich vermuthe, bis jetzt nicht ausgenutzte Handschriften von Werken des Gregorios von Nazianz macht. In dem am Schlusse des Bandes befindlichen „Index codicum mss. quos Clemens XI. Pont. Max. bibliothecae Vaticanae addixit“ werden von S. 598 an die griechischen Handschriften des Maroniten Abraham Massad verzeichnet, und da findet sich unsere Schrift an Euagrios auf S. 601 unter Nr. X also: „Gregorii Theologi de Spiritu sancto. Ad Eubulum, quomodo Filius et Verbum ex Patre generetur. Ad Evagrium monachum, de Sancta Trinitate. In eos, qui incarnationem Dei Verbi blasphemant. Sententiae metricae. Carmina in Iudices“ — und ebenso auf S. 602 unter Nr. XI: „Gregorii Theologi Ad Evagrium.“

Mag nun auch immerhin, wie ich aus Ryssel's Bemerkungen (Jahrb. f. prot. Theol. VII. S. 569) erfahre, als Verfasser der Schrift ausserdem in der einen Handschrift Basileios, in einer andern Gregorios von Nyssa genannt sein, ein bei Schriftwerken des Alterthums durchaus ja nicht ungewöhnliches Schwanken der Ueberlieferung, welche in diesem Falle — und das erscheint mir sehr wichtig — doch immer auf das letzte Drittel des vierten Jahrhunderts hinweist, so sehe ich nach den gegebenen Darlegungen doch noch keine genügende Veranlassung, aus äusseren Gründen zunächst den *Λόγος πρὸς Εὐάγριον* nicht als ein Werk des Gregorios von Nazianz zu betrachten, wie denn auch Leunklavius und Billius, zwei ausgezeichnete Kenner der Sprache des Nazianzeners, nicht an der Echtheit gezweifelt haben. Der so besonnene Ullmann hat in seinem „Gregorius von Nazianz, der Theologe“ (Zweite Auflage. Gotha, Friedr. Andr. Perthes. 1867) S. 247 unbedenklich die Schrift als eine

echt Nazianzenische gebraucht. Ich muss freilich Ryssel's Vorwurf, die Werke anderer, anders urtheilender Forscher, wie Petavius, Tillemont, der Benedictiner, nicht eingesehen und berücksichtigt zu haben (Jahrb. f. pr. Theol. VII, S. 567. 568), ruhig hinnehmen, da ich hier in der kleinen holsteinischen Stadt des Asmus allein auf die älteren, oben genannten Ausgaben der Werke des Nazianzeners angewiesen bin, welche mir die Stadtbibliothek des benachbarten Hamburg bietet, und ich gebe ihm mit Vergnügen zu (a. a. O. S. 573), „wie leicht man Wichtiges übersehen kann, wenn man irgend ein Buch nicht zur Hand hat." Aber ich glaubte in diesem Falle mich weiterer Nachforschungen einigermassen überhoben erachten zu dürfen, weil der so überaus gewissenhafte Ullmann in der Vorrede seines Werkes S. IX ausdrücklich erklärt: „Benutzt habe ich, nachdem ich mir die Sache vorher unbefangen aus den Quellen entwickelt hatte, hauptsächlich Tillemonts, Le Clercs, Schröckhs, Baronius', Clemencets Lebensbeschreibungen Gregors. Die vollständigsten Materialien liefert ohne Zweifel Tillemont, aber er ist überreich, vor der Masse der Einzelheiten verschwindet bei ihm der Totaleindruck, und seine übrigens reine und ungeheuchelte Frömmigkeit lässt ihn nicht immer die erforderliche Kritik üben." .... „Nicht so gelehrt und noch weniger unbefangen, als die Biographie von Tillemont, ist die, welche sich von Baronius in den Actis Sanctorum findet; allein sie zeugt doch auch von vieler Belesenheit in den Schriften Gregors. Eben dies versteht sich in noch höherem Grade von den biographischen Notizen, welche der Benedictinerausgabe der Werke Gregors vorangestellt sind; sie enthalten sehr brauchbare Untersuchungen, aber sie bilden kein Ganzes." Ich sehe nicht ein, warum ich nach der obigen Anführung Ullmann's aus dem Brief an Euagrios und diesen seinen Versicherungen „kein Recht" haben soll (a. a. O. S. 568), „Ullmann als Gewährsmann für die Echtheit anzuführen." „Dass der fragliche zweite Band der neuesten Ausgabe der

Werke des Nazianzeners allerdings erst 15 Jahre nach dem Erscheinen der ersten Auflage von Ullmann's Schrift herausgegeben worden ist," erscheint mir völlig unerheblich. Denn wenn in dem 1840 von Caillau veröffentlichten zweiten Bande der Benedictiner-Ausgabe der Schriften des Nazianzeners, wie Ryssel a. a. O. mittheilt, der Brief an Euagrios geradezu (S. 196) als „dubia, vel potius supposititia" bezeichnet wird und Caillau einfach nichts weiter aussagt als: „A Gregorio Nazianzeno scriptam hanc non esse epistolam sat est cum viris doctis affirmare," so haben wir an diesen Sätzen zunächst nichts als einseitige Behauptungen, die, so ohne Beweis hingestellt, keine Ueberzeugungskraft haben, auch wenn Overbeck in seiner Besprechung des Ryssel'schen Werkes (Theol. Litteraturztg. 1881. Nr. 12, S. 284), dem Urtheil Caillau's beipflichtend, unsere Schrift an Euagrios als „in Hinsicht auf Echtheit schon längst preisgegeben" bezeichnet.

Ich hoffe mit triftigeren Gründen als jene Gelehrten, auf welche Caillau sich bezieht und. auf deren von Ryssel angeführte Urtheile ich im Verlauf meiner Untersuchung noch zurückkommen werde, das Gegentheil zu beweisen. Auch Ryssel's folgende Behauptung, dass „seitdem auch neuere Kirchenhistoriker, wie z. B. Dorner, an der Echtheit der Schrift nicht festzuhalten gewagt haben", erscheint mir nicht völlig zutreffend, da Dorner in seiner „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" (Berlin, Gustav Schlawitz. 1851) Theil I, S. 904 und 905 die Schrift an Euagrios zwar als eine „vielleicht unächte" bezeichnet, dennoch sie aber an der genannten Stelle sowohl wie später S. 936 und 937, wo er einfach anführt: „Vgl. Gregor. Naz. *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος* ed. Basil. S. 193", als eine echt Nazianzenische gebraucht und verwerthet. Wahrscheinlich ist sein Urtheil, da er die Schrift als Epist. 243 bezeichnet, eine Zahlangabe, welche mit keiner der mir vorliegenden älteren Ausgaben stimmt, eben das der Benedictiner, Combefis, Clemencet und Caillau, deren kostbare Ausgabe mir zu verschaffen

ich nicht in der Lage war. Wir haben somit an diesen einseitigen, in keiner Weise bis jetzt genügend begründeten Urtheilen nur die Wiederholung jenes schon in Handschriften vereinzelt auftauchenden Zweifels, welcher in der vorher angeführten Randbemerkung sich kund giebt: *Ἰστέον ὅτι κατά τινας ὁ λόγος οὗτος ἀμφιβάλλεται.*

Aber bei der bisher gewonnenen Sicherheit der äusseren Bezeugung der Schrift dürfen wir selbstverständlich nicht stehen bleiben. Wir müssen einen Schritt weiter gehen und einen anderen äusseren Umstand in's Auge fassen, den uns gleichfalls die Ueberlieferung an die Hand giebt; vielleicht gelingt es, ihm ein Zeugniss für die Abfassung der Schrift durch Gregorios von Nazianz zu entlocken, ich meine die Ueberschrift. Dieselbe lautet: *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος λόγος.* Wenn Ryssel (Jahrb. f. prot. Theol. VII. S. 569) mittheilt, dass von den erwähnten älteren Geschichtsforschern und ausgezeichneten Kennern des christlichen Schriftthums, welche die Schrift dem Nazianzener absprachen, „keiner eine bestimmte Vermuthung ausgesprochen", und dazufügt, dass dies „bei dem Mangel irgend eines Anhaltspunktes auch ebenso haltlos wie unnütz gewesen wäre", so muss ich dem letzteren Satze widersprechen. Einen Anhaltspunkt haben wir entschieden zunächst an der Ueberschrift, und es muss, denke ich, von Wichtigkeit sein, die Beantwortung der Frage zu versuchen, ob der Euagrios, an welchen die Schrift gerichtet ist, für uns heutzutage noch eine geschichtlich erkennbare, greifbare Persönlichkeit ist.

Der erste Euagrios, bei welchem eine Verbindung mit Gregorios von Nazianz nachweisbar ist, dürfte derjenige hochgestellte Mann sein, an welchen dieser seinen 153. Brief gerichtet hat. Gregorios spricht demselben seine Freude aus über das Lob, das ihm wegen der Unterweisung des Sohnes im Christenthum von dem Vater zu Theil geworden, indem er sein eigenes Verdienst hierum, sowie seine Lehrgabe überhaupt in demüthiger Bescheidenheit sehr niedrig veranschlagt

Dass er dem Sohne Gottesfurcht und Verachtung der Dinge dieser Welt eingeflösst, das glaubt er hervorheben zu dürfen, und zwar mit dem Wunsche, allein in der weiteren gedeihlichen Entwickelung des Jünglings im Christenthum sich für die demselben gewidmete Sorgfalt dereinst belohnt zu sehen; er schliesst mit dem Danke gegen den Vater, dass er seiner sich in so freundlicher Gesinnung und mit so werthvoller Freundschaftsgabe erinnert habe.[3]) — Bei der hohen Stellung, welche dieser Euagrios einnimmt, und bei dem achtungsvollen Tone, den Gregorios in dem Briefe an ihn anschlägt, scheint mir die Annahme völlig ausgeschlossen, dass er der Empfänger jenes *λόγος περὶ θεότητος* sei. Dort verhandelt Gregorios, wie der Eingang zeigt, mit einem Manne der theologischen Wissenschaft, und zwar auf gleichem Fusse, über eine Frage, die einem vir consularis oder sonstigen hohen kaiserlichen Beamten selbst in jenem theologischen Zeitalter denn doch nicht so geläufig gewesen sein dürfte, wie die Schrift von dem Empfänger uns anzunehmen nöthigt.

Anders liegt die Sache bei einem zweiten, theologischen Zeitgenossen des Gregorios, Namens Euagrios. Dieser erscheint als Freund und Studiengenosse des Johannes (Chrysostomos). Früher als dieser verliess er den Unterricht des hochgefeierten Rhetors Libanios und des Philosophen Andragathios, um sich, fern von dem Getümmel des Forums und dem Gezänk der streitenden Parteien, dem beschaulichen Leben zu widmen. Johannes (Chrysostomos) folgte bald seinem Beispiel, indem er sich im Verein mit seinen Mitschülern Theodoros, dem späteren Bischof von Mopsuhestia, und Maximus, nachmalig Bischof von Seleucia in Isaurien, in die Einsamkeit zurückzog. Als Leiter und Vorsteher des mönchischen Lebens, dem jene sich widmeten, werden uns Diodoros, der spätere Bischof von Tarsus,

[3]) Epist. 153 am Schluss: *τῇ δὲ σῇ τιμιότητι πᾶσα χάρις, ὅτι καὶ μεμνῆσθαι ἡμῶν ἀξιοῖς καὶ τοῖς ὑπομνήμασι τιμᾶν τῆς φιλίας, ἅπερ οὐ μικρὰ ὄντα μειζόνως ὑπεδεξάμεθα.*

und Karterios genannt (Socrat. Hist. eccl. VI, 3). Euagrios wandte sich bald wieder dem lebendigen kirchlichen Leben zu. Wie aus einem Briefe des im Jahre 379 gestorbenen Basileios an Eusebios von Samosata hervorgeht, war Euagrios in den siebziger Jahren Presbyter;[4]) als solchen nennt ihn auch Hieronymus im Chronikon des Eusebios, indem er ebendaselbst zugleich von seiner edlen Abkunft berichtet: „Zenobia apud Immas haud longe ab Antiochia vincitur. In qua pugna strenuissime adversus eam dimicavit Pompeianus dux, cognomento Francus: cuius familia hodieque apud Antiochiam perseverat, ex cuius Evagrius presbyter carrissimus nobis stirpe descendit.“ In der kirchlichen Würde war Euagrios somit seinem erst später in den Dienst der Kirche getretenen jüngeren Studiengenossen Johannes (Chrysostomos) vorauf. Denn während dieser erst von Bischof Meletios noch zu Antiochia zum Diakonen geweiht wurde, war es Euagrios, der nach des Meletios plötzlichem Ableben zu Konstantinopel im Sommer des Jahres 381[5]) und nach den durch

---

[4]) *Ὁ πρεσβύτερος Εὐάγριος ὁ υἱὸς Πομπηϊανοῦ τοῦ Ἀντιοχέως ο συναπάρας ποτὲ ἐπὶ τὴν σύνσιν τῷ μακαρίῳ Εὐσεβίῳ.*

[5]) Socrat. Hist. eccl. VI, 3: *Μετὰ ταῦτα δὲ Μελετίου ἐν Κωνσταντινουπόλει τελευτήσαντος (ἐκεῖ γὰρ παραγεγόνει διὰ τὴν Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ κατάστασιν) ἀναχωρήσας Ἰωάννης τῶν Μελετιανῶν, καὶ μήτε Παυλίνῳ συγκοινωνῶν ἐπὶ τρεῖς ὅλους ἐνιαυτοὺς ἡσύχως διῆγεν· ὕστερον δὲ Παυλίνου τελευτήσαντος ὑπὸ Εὐαγρίου τοῦ διαδεξαμένου Παυλῖνον χειροτονεῖται πρεσβύτερος.* Ueber den Zeitpunkt, in welchem Kaiser Theodosius den Gregorios von Nazianz in die Hauptstadt einführte und den Orthodoxen die bisher von den Arianern behaupteten Kirchen übergab, sind wir sehr genau unterrichtet. *Ἔτος δὲ τοῦτο ἦν* — sagt Sozomenos (Hist. eccl. VII, 5) — *ἐν ᾧ Γρατιανὸς τὸ πέμπτον καὶ Θεοδόσιος τὸ πρῶτον ὑπάτευον· τεσσαρακοστὸν δέ, ἀφ᾽ οὗ τῶν ἐκκλησιῶν ἐκράτησαν οἱ ἀπὸ τῆς Ἀρείου αἱρέσεως.* Für letztere Thatsache hat Valesius das Jahr 339 nachgewiesen, für die erstere ergiebt sich also — und das ist auch das erste Consulatsjahr des Theodosius — das Jahr 380 und zwar der Monat November, wie uns Sokrates (Hist. eccl. V, 9) noch genauer berichtet: (die Arianer) *ὑπεξῆλθον τῆς πόλεως ἐν ὑπατείᾳ Γρατιανοῦ τὸ πέμπτον καὶ Θεοδοσίου τοῦ Αὐγούστου τὸ πρῶτον, μηνὶ νοεμβρίου εἰκάδι ἕκτῃ.* Um diese Zeit also war der greise Meletios bereits anwesend in der Stadt, wie auch aus Sokrates' Ausdruck an der Stelle, wo er von den Theilnehmern

Paulinus' Wahl entstandenen, erst mit dessen Tode beendigten Misshelligkeiten zum Bischof erwählt wurde und als solcher im Jahre 386 seinen jüngeren Freund Johannes (Chrysostomos) zum Presbyter weihte. Hieronymus, der im Jahre 392 seine Schrift „de viris illustribus" abschloss, nennt ihn unter den noch lebenden Bischöfen und verzeichnet von ihm (Cap. CXXV) folgende Werke: „Euagrius, Antiochiae episcopus, acris et praestantis ingenii, cum adhuc esset presbyter, diversarum ὑποθέσεων tractatus mihi legit, quos necdum edidit; vitam quoque beati Antonii de graeco Athanasii in nostrum sermonem transtulit." — Da in den Schriftwerken jener Zeit sich nicht die geringste Andeutung findet, aus welcher geschlossen werden könnte, dass Gregorios von Nazianz mit diesem Euagrios von Antiochia in irgend einer Verbindung gestanden habe; da ferner Euagrios zu der Zeit, als Gregorios, fern von dem Getriebe der Welt, aus der Stille seines väterlichen Landgutes zu Arianz — worüber sogleich noch Genaueres zu sagen sein wird — durch grössere Briefe und dogmatische Abhandlungen auf Männer, die ihm werth waren, zu wirken suchte, d. h. nach dem Jahre 381 nicht mehr Mönch war, sondern im Dienste seiner heimathlichen Kirche zu Antiochia als Presbyter wirkte, in Folge dessen die Aufschrift des Schreibens, um welches es sich handelt, *πρὸς Εὐάγριον μόναχον*, falls es an ihn gerichtet, nicht mehr am Platze gewesen sein würde: so werden wir auch diesen Antiochenischen Euagrios als Empfänger des Schriftchens *περὶ θεότητος* nicht in Anspruch nehmen dürfen.

Aus allem, was wir gelegentlich über die äusseren Lebensumstände des Gregorios von Nazianz erfahren,

---

der Synode berichtet (V, 8), deutlich erhellt: *Μελέτιος δὲ ἐξ Ἀντιοχείας πάλαι παρῆν, ὅτι διὰ τὴν Γρηγορίου κατάστασιν μετεστάλη.* Da er nun, der wackere Verfechter des ὁμοούσιον und erste Vorsitzende der im Mai 381 eröffneten Synode, in dem von Theodosius am 30. Juli des Jahres 381 von Heraclea aus erlassenen Kirchengesetz unter den orthodoxen, zur Verwaltung von Kirchen zuzulassenden Bischöfen nicht mehr genannt wird, so ist es wahrscheinlich, dass er inzwischen (Mai bis Juli 381) gestorben ist.

ist das Eine ersichtlich, dass nicht bloss seine Eltern, sondern er selbst auch nach deren Tode sich in recht wohlhabenden Verhältnissen befand. Einen lehrreichen Einblick in dieselben gewährt uns besonders sein Testament, welches er im Jahre 381 als Bischof von Konstantinopel unter dem Consulat des Eucherios und Syagrios [6]) aufsetzte, eine Urkunde, die nach den gewichtigen, von Brissonius, Baronius, Tillemont u. A. vorgebrachten Gründen nicht für echt zu halten durchaus kein Grund vorliegt. In demselben wird von Gregorios, und das ist es, was uns in diesem Zusammenhange angeht, ausser anderen Geistlichen und Laien, die hauptsächlich in seiner kappadocischen Heimath

---

[6]) Diese Namen der Consuln des Jahres 381 sind überall in den griechischen Texten herzustellen. Als Zeitbestimmung wird nämlich in der Ueberschrift des Testaments angeführt: *ὑπατείᾳ Φλαβίου Εὐχερίου καὶ Φλαβίου Εὐαγρίου τῶν λαμπροτάτων πρὸ μιᾶς καλανδῶν Ἰανουαρίων.* Unerheblich ist die sich aus Sokrates (V, 8) ergebende Abweichung in den Namen der Consuln, welche derselbe an der angeführten Stelle, wo er von dem Beginn der Synode redet, Eucharios und Euagrios nennt (*συνῆλθον οὖν ἐν ὑπατείᾳ Εὐχαρίου καὶ Εὐαγρίου τῷ μαΐῳ μηνί*); auffallend aber das Wort *Ἰανουαρίων*, denn Ende December war Gregorios von Nazianz nicht mehr Bischof von Konstantinopel, als welchen er sich gleich im Eingang des Testaments bezeichnet, und hatte überdies die Stadt längst verlassen. Da das Wort nur in einem Codex Vaticanus, nicht dagegen im Codex des Brissonius, noch in dem Codex Palatinus sich findet, so hat Baronius' Vermuthung sehr viel für sich, dass hier eine Verderbniss vorliegt, und dass statt *Ἰανουαρίων* zu schreiben ist *Ἰουνίων*, eine Aenderung, durch welche der Eingang des Testamentes mit den sonstigen Zeitumständen auf das Beste in Einklang tritt. Betreffs der Namen der Consuln herrscht in den griechischen Texten einiges Schwanken, welches jedoch durch einen Blick in die lateinische Ueberlieferung sofort beseitigt wird. Die von Theod. Janson. ab Almeloveen in dem seiner Zeit überaus verdienstlichen Werke „Fastorum Romanorum consularium libri duo. Editio II. Amstelaedami MDCCXXXX" p. 435 zum Jahre a. u. c. 1134 gegebenen Nachweisungen lauten:

Postumio Syagrio. I. Occid.
Flavio Annio Eucherio. Orient.

zum Jahre a. u. c. 1135:

Postumio Syagrio. II. Occid.
Fl. Antonio. Orient.

ihm nahe gestanden haben, ein Diakon Euagrios genannt. *Εὐαγρίῳ τῷ διακόνῳ* — sagt er — *πολλά μοι συγκαμόντι καὶ συνεκφροντίσαντι, διὰ πλειόνων τε τὴν εὔνοιαν παραστήσαντι, χάριν ὁμολογῶ καὶ ἐπὶ Θεοῦ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπων*, worauf, unter dem Hinweis auf den von Gott dafür zu erwartenden Lohn, von dem Erblasser, in der Absicht, den Freund nicht ohne kleine äussere Gaben der Liebe zu lassen, die Anzahl der diesem letztwillig vermachten Gewande und eine Summe baaren Geldes genannt wird. Dieser Euagrios ist uns genauer bekannt. Sozomenos berichtet (Hist. eccl. VI, 30) von seiner Herkunft und seinem Lebensgange Folgendes: *Ἐγένετο δὲ τῷ μὲν γένει Ἰβήρων πόλεως πρὸς τῷ καλουμένῳ Εὐξείνῳ πόντῳ· ἐφιλοσόφησε δὲ καὶ ἐπαιδεύθη ὑπὸ Γρηγορίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ναζιανζοῦ τοὺς ἱεροὺς λόγους. ἡνίκα δὲ ἐπετρόπευε τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐκκλησίαν, ἀρχιδιάκονον εἶχεν.* Als Gregorios im Sommer des Jahres 381 die Stadt, in der er so viel Herzeleid erfahren,

---

Zu ersterem Namen setzt Almeloveen an zweiter Stelle die Bemerkung: „Al. Euagrio", offenbar damit die griechische Ueberlieferung berücksichtigend; sodann folgt der Nachweis: „Cod. Theodos. Libr. I. t. 2. l. 6. Cod. Justin. Libr. VIII. t. 3. l. 6. verum in ea lege vitiose legitur Antonino pro Antonio, ubi tamen Contius maluit Eucherio". Wir würden bei der paläographisch ja so nahe liegenden Verwechselung der Namen *ΕΥΑΓΡΙΟΣ* und *ΣΥΑΓΡΙΟΣ* auf Vermuthungen angewiesen und wiederum, mit Rücksicht auf den ersteren, an die Ursprünglichkeit der in der Ueberschrift des Testamentes des Gregorios und bei Sokrates überlieferten Form *Εὐάγριος* zu glauben geneigt sein, wenn nicht die gesammte lateinische Ueberlieferung dagegen zeugte. Es ist ja eine reiche Fülle von Gesetzen, welche gerade aus jenem Jahre 381, ja im Besonderen auch, wie das in der vorhergehenden Anmerkung erwähnte, von Heraclea aus erlassen, im Codex Theodosianus und Justinianus uns erhalten sind. Jenes Gesetz nun ist im Codex Theodosianus (Corpus leg. ab imperat. rom. ante Iustin. lat. rell. Collegit G. Haenel. Lipsiae, Hinrichs. 1857—1860) lib. XVI. tit. I. c. 3.p. 1478 mit der Unterschrift versehen: „Dat. III. Kal. Aug. Heraclea, Eucherio et Syagrio Coss." Dieselben Consuln werden in allen anderen Gesetzen des Jahres 381 genannt, desgl. im Codex Iustinianus ed. P. Krüger (Berlin, Weidmann. 1873—1877), wo sich auch für das Jahr 382 die oben von Almeloveen verzeichneten Consuln Antonius und Syagrius finden. Auch Caesar Baronius (Annal. eccl. tom. IV. Colon. Agripp. 1624. p. 477 ff.) und Henr. Valesius (in seinen Anmerkungen zu Sokrates p. 61, in dessen

für immer verliess, folgte ihm Euagrios nicht nach Kappadocien, sondern blieb, wenn wir dem Zeugniss des ihm befreundeten Palladios in seiner Historia Lausiaca Glauben schenken dürfen, noch in Konstantinopel als Diakon unter Gregorios' Nachfolger Nektarios. Lange aber kann dieser Aufenthalt nicht gedauert haben, da Sozomenos, in unmittelbarem Anschluss an die zuletzt gegebene Nachricht, von einer ihm damals drohenden Gefahr und dem wunderbaren Traumgesicht berichtet, welches Euagrios bestimmte, Konstantinopel schleunigst zu verlassen. Es zog ihn in die Einsamkeit, in die beschauliche Stille des Mönchslebens. Er begab sich zuerst nach Jerusalem, wo damals der treffliche Kyrillos noch wirkte, und von da nach kurzer Zeit zu den Mönchen der sketischen Wüste bei Nitria, wo er, seines Herzens Wunsche folgend, für immer zu bleiben beschloss. Nach Palladios hielt er sich hier auf einem Berge zwei Jahre auf und zog sich darauf tiefer in die Wüste zurück.

Und was war nun derjenige für ein Mann, der einst in der stillen kappadocischen Landstadt sowohl wie in dem glänzenden, aber von Hader und Parteigezänk widerhallenden Konstantinopel mit seinem Freunde Gregorios Freude und Leid getheilt hatte und immerdar wohlmeinend und treu erfunden war? Es ist fürwahr ein ehrenvolles Zeugniss, das Sozomenos (VI, 39) dem Mönche ausstellt. *Εὐάγριος ὁ σοφός*, — sagt er von ihm — *ἐλλόγιμος ἀνήρ, νοῆσαί τε καὶ φράσαι*

---

griechischem Wortlaut er *Εὐχάριος* und *Εὐάγριος* hat) führen, den erlassenen Gesetzen entsprechend, die Namen Eucherios und Syagrios an. Dass die Bücher abschreibenden griechischen Mönche lieber einen mit dem ihnen geläufigen biblischen Worte *χάρις* gebildeten Eigennamen, also *Εὐχάριος* statt *Εὐχέριος* schrieben, und, wenn dieser mit *ΕΥ* beginnende Name voraufgegangen, den deutlich mit *ΣΥ* folgenden gleichfalls lieber mit *ΕΥ* anlauten liessen, scheint mir durchaus leicht erklärlich. Aus eben diesem Grunde wäre es gar nicht unmöglich, dass jener hochgestellte Mann, an welchen, wie oben erwähnt, Gregorios von Nazianz seinen 153. Brief schrieb, nicht *ΕΥΑΓΡΙΟΣ* hiess, sondern *ΣΥΑΓΡΙΟΣ*, und dass wir dabei etwa an den Consul des Jahres 381 zu denken haben.

δεινὸς καὶ ἐπίβολος διακρῖναι τοὺς πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν ἄγοντας λογισμούς· καὶ ἱκανὸς ὑποθέσθαι, ᾗ χρὴ τοὺς μὲν ἐπιτηδεύειν, τοὺς δὲ φυλάξασθαι. ἀλλ᾽ οἷος μὲν περὶ λόγους ἦν, ἐπιδείξουσιν αἱ γραφαί, ἃς κατέλιπεν. [7]) Die alten berühmten Erklärer der Werke des Gregorios von Nazianz sowie auch neuere haben, wie ich oben bereits hervorhobt, ihren gelehrten Fleiss der Schrift *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος* nicht zugewandt; wenn aber irgend Einer, so ist es, meine ich, der Euagrios, von dem ich zuletzt geredet, an welchen die genannte Abhandlung gerichtet zu denken ist. Er entspricht allen Anforderungen, die wir an den Empfänger dieser Schrift, über welche uns ein unmittelbares Zeugniss aus dem Alterthum nicht zur Seite steht, und deren Echtheit möglicherweise gerade deswegen oder sonst aus jedenfalls heute nicht mehr erkennbaren Gründen vereinzelt in Zweifel gezogen worden ist, zu stellen haben. Er ist ein langjähriger treuer Freund des Gregorios von Nazianz; er ist ferner ein theologisch gründlich gebildeter, sinnig forschender Mann, dem Gregorios am Schluss seiner Erörterungen getrost sagen darf: *πλεῖστα μὲν οὖν, ὦ τιμιώτατε, δυνατὸν ἦν εὑρεῖν καὶ πλείονα τῶν εἰρημένων πρὸς ἀπόδειξιν ἐναργῆ τῆς ἀναγκαιοτάτης πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἐρωτήσεως, ὃν τρόπον ἔχειν αὐτὴν ὑπολαμβάνειν δεῖ· ἀλλ᾽ ἐπειδὴ σοί τε καὶ τοῖς σοὶ παραπλησίοις ῥᾷον ἐξ ὀλίγων τὰ πλεῖστα καταμανθάνειν, τούτου χάριν ἐνταῦθα τὸν περὶ τούτου στῆσαι τοῦ θεωρήματος δίκαιον ᾠήθην λόγον* —: er ist endlich, wie die alte Ueberschrift angiebt, *μόναχος*.

---

[7]) Von den hauptsächlich für Mönche bestimmten Werken des Euagrios redet Gennadius in seiner Fortsetzung der Schrift des Hieronymus „de viris illustribus“ c. XI (Herding's Ausgabe, Leipzig, Teubner 1879. S. 75). Ueber die zahlreichen, in arabischen und syrischen Handschriften der Vaticana in Uebersetzung erhaltenen Schriften des Mannes giebt der gelehrte Assemanus in seiner Anmerkung zu dem 40. Kapitel des „Catalogus librorum omnium ecclesiasticorum“ von Ebedjesu (Biblioth. orient. Clementino-Vaticana. Tomi tertii pars I. Romae MDCCXXV. p. 45 und 46) genaue Auskunft.

Der letztere Umstand gewährt uns auch, wie ich glaube, für die Bestimmung der Abfassungszeit des Schreibens einen zeitlichen Anhalt. Aus meiner obigen, auf Sozomenos und Palladios gestützten Darlegung ergiebt sich nämlich, dass wir den Anfang von Euagrios' Mönchsleben in Aegypten in die erste Hälfte der achtziger Jahre des Jahrhunderts zu verlegen haben. Damit stimmt auch dasjenige, was der Verfasser der Lebensbeschreibung des Bischofs, den dieser in seinem Testament zum Haupterben einsetzte, der Presbyter Gregorios von der Thätigkeit des Nazianzeners in den letzten Jahren seines Lebens, d. h. seit der durch ihn, wahrscheinlich im Jahre 383, veranlassten Wahl des Eulalios zum Bischof von Nazianz und seiner darauf folgenden gänzlichen Zurückgezogenheit auf dem väterlichen Landgute zu Arianz bis zu seinem 389 oder 390 eingetretenen Tode, berichtet. *Αὐτὸς δὲ* — heisst es von Gregorios gegen Ende der Lebensgeschichte — *ἐν ἀσθενείᾳ κρατούμενος ἐν Ἀριανζοῖς ἀνέψυχεν, ὁδοιπορεῖν οὐκ ἔτι οἷός τε ὤν, ἐπέστελλε Κληδονίῳ τῷ πρεσβυτέρῳ. ἀνδρὶ θεοσεβεῖ καὶ θεράποντι γνησίῳ Θεοῦ, καὶ ἑτέροις τισίν, ὥστε μὴ παραδέχεσθαι τὸν λοιμὸν τῆς αἱρέσεως, τάς τε χειροτονίας ἀθετεῖν Ἀπολιναριστῶν ὡς ἀθέσμους καὶ ἀλλοτρίας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας. ἤδη δὲ οὐ μέχρι τοῦ ψιλῇ διαμαρτυρίᾳ πρὸς αὐτοὺς χρήσασθαι, ἀλλὰ καὶ διεξοδικώτερον ἔγραψε, καθ' ἓν ἀνατρέπων τὰ τῆς ἀσεβείας Ἀπολλιναρίου ἀμβλώματα. τοῦτο δὲ δεικνύουσι σαφῶς αἵ τε πρὸς Κληδόνιον δύο ἐπιστολαί, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ οἱ ἔμμετροι λόγοι, οὓς καταλέλιπε.* Diese Worte des Presbyters schildern Gregorios' reiche schriftstellerische Thätigkeit in der Stille von Arianz in sehr deutlicher und bestimmter Weise; sie reden einmal von seinen Dichtungen und deren auf die Vertheidigung der rechtgläubigen Lehre gerichteten Zwecken, sodann von einer gewissen Klasse von Briefen, welche dem Presbyter besonders wichtig schien. Von den sonstigen, nachweislich sehr zahlreichen Briefen des Gregorios gerade aus diesem letzten Abschnitt seines Lebens nimmt er keine Kenntniss, seine Theil-

nahme erregen diejenigen, welche die Lehre der Kirche sicher zu stellen und gegen Irrlehre, besonders gegen die der Apollinaristen zu vertheidigen bestimmt waren. Er nennt da zuletzt auf gleicher Linie mit den dogmatischen Dichtungen des Gregorios dessen zwei Sendschreiben an den Presbyter Kledonios in seiner Vaterstadt Nazianz. Gregorios hat nun aber, ebenfalls um dem Apollinarismus, und zwar in Konstantinopel, entgegenzuarbeiten, noch ein anderes, jenen Briefen an Kledonios inhaltlich sehr verwandtes Schreiben an seinen Nachfolger Nektarios gerichtet, welches der Biograph nicht erwähnt. Dennoch aber, meine ich, hat er dieses Schreiben sowohl wie die an Euagrios gerichtete Abhandlung *περὶ θεότητος* entschieden im Sinne gehabt, als er die Worte schrieb: *ἐπέστελλε Κληδονίῳ τῷ πρεσβυτέρῳ, ἀνδρὶ θεοσεβεῖ καὶ θεράποντι γνησίῳ Θεοῦ, καὶ ἑτέροις τισίν, ὥστε μὴ παραδέχεσθαι τὸν λοιμὸν τῆς αἱρέσεως*. Gerade dieser letztere Ausdruck erscheint mir, während ja im Folgenden die Beziehung der schriftstellerischen Thätigkeit des Gregorios auf den Apollinarismus besonders hervorgehoben wird, der umfassendere zu sein, durch welchen, da von mehreren (*ἑτέροις τισίν*) geredet wird, nach meinem Dafürhalten ausser Nektarios auch unser Euagrios den der Verhältnisse kundigen Zeitgenossen deutlich genug bezeichnet worden ist. Mit der vom Schriftsteller im Allgemeinen angegebenen Absicht jener letzten Dichtungen [8]) und Briefe des Gregorios steht, wie mir scheint, auch der Eingang seines Schreibens an Euagrios durchaus im Einklang. Denn wenn Gregorios beginnt: *Σφόδρα τε θαυμάζω καὶ λίαν ἐκπλήττομαι τῆς νηφαλιότητος, ὅπως τοιούτων θεωρημάτων καὶ τηλικούτων ζητήσεων αἴτιος καθίστασαι, ταῖς ἀκριβέσιν ἐρωτήσεσιν εἰς*

[8]) Gregorios selbst erwähnt diese Dichtungen am Schluss des ersten Briefes an Kledonios (p. 745): *εἰ δὲ οἱ μακροὶ λόγοι καὶ νέα ψαλτήρια καὶ ἀντίφθογγα τῷ Δαβὶδ καὶ ἡ τῶν μέτρων χάρις ἡ τρίτη διαθήκη νομίζεται, καὶ ἡμεῖς ψαλμολογήσομεν καὶ πολλὰ γράψομεν καὶ μετρήσομεν.*

ἀνάγκην ἡμᾶς τοῦ λέγειν καὶ ἀγωνίαν ἀποδείξεως περιϊστάς, ἐρωτήσεις ἀναγκαίας καὶ χρησίμους ἡμῖν ἐπάγων: — so spricht er damit unverhohlen eine gewisse Besorgniss aus, er ist bestürzt über den Weg und den Gang, welchen das Denken des Euagrios, der, so lange er seinem Lehrer im Kampfe gegen die Arianer treu zur Seite stand, sicherlich die gleichen dogmatischen Ueberzeugungen wie dieser hegte, dort in Aegypten genommen. Hatte ihn die tiefe Stille und das erhabene Schweigen der Wüste, über welcher am Tage der Himmel azurblau sich wölbte, Nachts der Sterne funkelnde Pracht sich ausbreitete, von den spitzfindigen Unterscheidungen des grübelnden Menschengeistes hinweggerufen und ihm die hehre Einfachheit des uralten mosaischen Satzes: Der Herr, unser Gott, ist ein einiger Gott — mit überwältigender Ueberzeugungskraft gepredigt? Oder war Euagrios durch fremdes Denken beeinflusst worden? Darauf wird die fernere Untersuchung noch ausführlicher zu antworten haben. Jedenfalls sah sich Gregorios, da Euagrios gefragt, *ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις .... πότερον ἁπλῆ τις ἢ σύνθετος*, und, indem er sich für das Erstere entschied, zu der Folgerung fortgeschritten war: *περιττὴ τῶν ὀνομάτων ἡ θέσις*, wie er es selbst ausdrückt, in die Nothwendigkeit versetzt, zu reden, Zeugniss abzulegen und sich der Mühe des Gegenbeweises zu unterziehen.

Hier dürfte es zunächst am Orte sein, einige Aeusserlichkeiten des von Victor Ryssel für die Abfassung der Schrift durch Gregorios von Neocäsarea geführten Beweises heranzuziehen. Wir werden dabei dem Inhalte der Schrift allmählich näher zu treten genöthigt sein.

Nach der von Ryssel zum ersten Male in's Deutsche übertragenen syrischen Uebersetzung der Schrift lautet der Titel: „An Philagrios über die Wesensgleichheit.“ Ryssel hält sich (Greg. Thaum. S. 114) zu der Annahme für berechtigt, „dass der Name Philagrius aus Porphyrius verderbt

sei, was um so eher als möglich erscheint, da auch sonst in den syrischen Schriften griechische Namen bis zur Unkenntlichkeit entstellt vorkommen." Die auf diesen Punkt bezüglichen Erörterungen Ryssel's hält Bäthgen in seiner Anzeige von Ryssel's „Gregorius Thaumaturgus" (Gött. gel. Anz. 1880. Stück 44. S. 1404) für verfehlt. Derselbe beseitigt (S. 1400) den in der Erwähnung des Leukippos (Ryssel's Uebers. der Schrift „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit u. s. w." S. 88), des Führers der Aetoler, der sich hat tödten lassen, „damit nicht die Aetolier gefangen weggeführt würden," liegenden Anstoss durch den Nachweis der Verwechselung dieses Namens mit dem in Bruchstücken des Polybios, die, von Blass dem Berichterstatter mitgetheilt, a. a. O. abgedruckt sind, und bei Livius mehrfach genannten Lykiskos. „Aber solche Corruptionen," urtheilt Bäthgen[9]), „sind doch nur bei seltener vorkommenden Namen häufig, während der Philosoph Porphyrius den Syrern wohlbekannt war." Ein äusseres unmittelbares Zeugniss sieht Ryssel in der von Assemanus im dritten Bande seiner Bibliotheca Vaticana aus einer von dem syrischen Uebersetzer Athanasios von Balad (gest. 587) zu der mit einer Lebensbeschreibung des Philosophen versehenen Isagoge des Porphyrios verfassten Vorrede mitgetheilten Stelle: „Hic ab illis, qui ibi (i. e. Tyri) degebant, culpabatur,

---

[9]) Bäthgen's Anzeige des Ryssel'schen Werkes zeichnet sich vor den beiden anderen, im Literar. Centralbl. von G. Lechler und in der Deutsch. Literaturztg. von H. Holtzmann — letzere merkwürdigerweise von Ryssel in seinem Aufsatze „Zu Gregorius Thaumaturgus" in den Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 565 und 566 gar nicht erwähnt — erschienenen dadurch aus, dass sie werthvolle sprachliche und sachliche Ergänzungen und Berichtigungen zu Ryssel's Schrift bringt. Es werden neue exegetische Bruchstücke des Gregorios Thaumaturgos abgedruckt (S. 1398), zu Gregorios' *Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστὴν Σολομῶντος* für die Textberichtigung der LXX nicht unwichtige sprachliche Beobachtungen mitgetheilt (S. 1394 bis 1396) und zu Ryssel's Uebersetzung auf das richtige Verständniss des Syrischen bezügliche Bemerkungen und Verbesserungen gegeben S. 1401—1403 und 1406—1408).

eo nempe, quod ausus fuisset sacrum evangelium impugnare, quod tamen eius opus a Gregorio Thaumaturgo oppugnatum est.“ Trotzdem sich eine Bemerkung ähnlichen Inhaltes bei keinem der alten Schriftsteller findet, wir also auf blosse Vermuthungen angewiesen sind, die, besonders bei der Mangelhaftigkeit der Ueberlieferung der schriftstellerischen Hinterlassenschaft des Gregorios von Neocäsarea auch nicht den mindesten Werth haben, erscheint Ryssel „dieses Zeugniss des Athanasius von grosser Wichtigkeit, weil dieser berühmte Uebersetzer griechischer Werke in der christlichen Literatur dieser Sprache wohl bewandert gewesen sein muss.“ Die Thatsache zugegeben, kann nicht Athanasios eine Schrift gemeint haben, von der wir, ebensowenig wie wir bisher von der Schrift „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes“ eine Ahnung hatten, heutzutage auch nicht das Geringste wissen? Warum soll denn gerade die in Rede stehende Schrift gemeint sein, deren ganzer Inhalt mit dem Evangelium unbedingt nichts zu thun hat? Trotz des Mangels an weiterer Bezeugung jener Bemerkung erscheint es Ryssel ferner „gar nicht unmöglich, dass Athanasius die syrische Uebersetzung unserer Schrift kannte und aus ihrem Inhalte schloss, dass sie gegen Porphyrius gerichtet war, möglich auch, dass die Handschrift, in welcher er die Schrift fand, noch den Namen Porphyrius in unentstellter Form enthielt; vielleicht hatte er sogar das griechische Original noch vor Augen.“ Es kann selbstverständlich nicht meine Absicht sein, Ryssel auf das im Vorstehenden von ihm betretene Gebiet haltloser Vermuthungen zu folgen, die griechische Ueberlieferung giebt uns glücklicher Weise festeren Boden unter die Füsse. Nur Eins: hatte Athanasios wirklich die griechische Urschrift der Abhandlung noch vor Augen, dann fand er in der Ueberschrift eben nicht „den Namen Porphyrius in unentstellter Form,“ sondern den des Euagrios; kannte er dagegen nur die syrische Uebersetzung mit dem Namen des Gregorios Thaumaturgos in der Ueber-

schrift, der für mich überhaupt weiter nichts bedeutet als die Vermuthung irgend eines syrischen Gelehrten, so hatte er durchaus keine Veranlassung, aus dem Inhalte der Schrift auf Porphyrios als Empfänger derselben zu schliessen, noch viel weniger aber konnte er in derselben die Gegenschrift des Gregorios von Neocäsarea gegen die von Porphyrios wider das Evangelium erhobenen Verleumdungen erblicken. Mit diesem auf rein äusserliche und so überaus anfechtbare Umstände gestützten Nachweis Ryssel's, Porphyrios als Empfänger des Schreibens zu denken, ist es, wie mir jeder Unbefangene zugeben wird, sehr misslich bestellt. Sehen wir zu, ob denn mit dem syrisch überlieferten Philagrios gar nichts anzufangen ist.

„Schon an und für sich" — meint Ryssel S. 113 — „könnte mit dem Philagrius der Ueberschrift keiner der uns bekannten Männer dieses Namens gemeint sein; denn weder der Philagrius, an welchen Gregor von Nazianz mehrere noch erhaltene Briefe richtete (vgl. Fabr. Bibl. Gr. XIII, 364), noch auch der Zeitgenosse und Landsmann desjenigen Kappadociers Gregorius, der 338 als Bischof seinen Einzug in Alexandrien hielt (gest. 346), wo der erwähnte Philagrius auch seit 339 Rector und Exarch von Aegypten war, könnten wegen der beträchtlich späteren Zeit gemeint sein." Letzteres Bedenken war natürlich für Ryssel in dem bisher angedeuteten Zusammenhange der Frage ein sehr gewichtiges; ich dagegen kann, von der sicheren Ueberlieferung des griechischen Wortlauts aus, demselben keinen Werth beilegen. Die Frage lautet jetzt einfach: Wie ist der Name Philagrios in die Ueberschrift der syrischen Uebersetzung gekommen? Nach meiner Ueberzeugung liegt die Sache so: Die syrische Uebersetzung stammt (Ryssel, S. 135) jedenfalls aus der klassischen Zeit des syrischen Schrifthums, genauer aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts. Der Uebersetzer, und sei er ein so berühmter Gelehrter wie Athanasios von Balad selbst gewesen, war ebensowenig wie andere Sterbliche im

Stande, die verwischten oder sonst durch äussere Ursachen unleserlich gewordenen Worte einer griechischen Vorlage mit unfehlbarer Sicherheit zu ergänzen. Offenbar aber war der Name in der Ueberschrift *ΠΡΟΣ ΕΥΑΓΡΙΟΝ* in seinen ersten Buchstaben nicht mehr deutlich erkennbar. Er schrieb daher, was palāographisch ja so überaus nahe liegt, entweder ohne Weiteres *ΠΡΟΣ ΦΙΛΑΓΡΙΟΝ*, weil er so aus den vorhandenen Spuren die zu den letzten sechs Buchstaben nothwendige Ergänzung richtig gefunden zu haben glaubte, oder er setzte auf Grund seiner gelehrten Kenntniss der Kirchengeschichte vermuthungsweise den Namen Philagrios. Und da er nach dem Masse seines Verständnisses den Zusatz „über die Wesensgleichheit" hinzufügte, so ist es mir durchaus nicht zweifelhaft, dass er damit in das klassische, theologische, d. h. das vierte Jahrhundert, dem auch aus äusseren Gründen die ihm vorliegende griechische Handschrift zuzugehören scheinen mochte, mit seinem lebhaften Streit über die Wesensgleichheit des Sohnes, geblickt, dass er insbesondere an Gregorios von Nazianz und seinen oben von Ryssel als Empfänger des Schreibens beanstandeten Freund Philagrios gedacht hat. Dass hier, wie auch G. Lechler, Ryssel's Beurtheiler im Literar. Centralbl. (1880. Nr. 20, S. 641—643), hervorhebt, jener jedenfalls nicht ursprüngliche Zusatz „über die Wesensgleichheit" dem Inhalte nicht entspricht, und dass der uns griechisch überlieferte, ebensowenig ursprüngliche, *περὶ θεότητος* unbedingt der zutreffendste ist, scheint mir völlig unerheblich; [10]) viel wichtiger ist

[10]) Bäthgen, welcher (Gött. gel. Anz. S. 1403) Ryssel's Untersuchung über die Echtheit der beiden von ihm aus dem Syrischen übersetzten Schriften (S. 100—124) „für den gelungensten Theil der Arbeit" hält und ebenso wie G. Lechler (Literar. Centralbl.) und H. Holtzmann (Deutsche Literaturztg. 1. Jahrg. No. 11, S. 361) glaubt, „dass die Autorschaft Gregors durch Herrn Ryssel's Untersuchungen für beide Schriften in der That gesichert ist," bemerkt bezüglich der Ueberschrift unseres Briefes an Euagrios (S. 1399): „Das *ὁμοούσιος* der Ueberschrift ist bekanntlich um die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts sabellianisch und wurde in dem Synodalbeschluss von An-

jener dem Inhalte der Schrift nicht entsprechende Zusatz in der Ueberschrift „über die Wesensgleichheit“ in Verbindung mit dem Namen Philagrios. Auf diesen gerathen zu haben, ist für die Belesenheit des syrischen Uebersetzers kein geringes Lob. Bei genauerer Prüfung alles dessen aber, was wir gerade durch Gregorios von Nazianz von ihm wissen, leuchtet die Unmöglichkeit ein, ihn zum Empfänger eines solchen Schreibens zu machen, wie die Abhandlung *περὶ θεότητος* ist. Gregorios richtete an Philagrios zahlreiche Briefe (Edit. Colon. epist. 40. 41 [al. 30. 31] und epist. 64—70 [al. 58—64], aus denen hervorgeht, dass Beide Studienfreunde waren. Schon im zweiten Briefe (41 al. 31), kurz nachdem sie sich nach Vollendung ihrer wissenschaftlichen Vorbereitung von einander getrennt, ist Philagrios krank, und, wie es scheint, recht schwer krank, er grübelt dabei forschend mit seinem Freunde; aber welcher Art diese Unterhaltung gewesen, zeigt der 64. Brief, worin Gregorios über die mangelhafte Aristotelische Begriffsbestimmung der Glückseligkeit und die in diesem Punkte richtigeren Anschauungen der Stoiker und den sittlichen Muth und die Seelenruhe eines Anaxarchos, Epiktetos, Sokrates redet. Gelegentlich bittet der Kranke von seinem Schmerzenslager den Freund um Bücher, worauf dieser ihm (Brief 70 al. 64) etwas von Demosthenes schickt, die Ilias aber nicht senden zu können bedauert, weil er sie nicht besitze; alle übrigen Briefe aber enthalten fast nichts als Tröstungen ernster und erhebender Art, um den Bedauernswerthen und oft Verzagenden aufzurichten und ihm seine Leiden lindern zu helfen. Philagrios war nach diesem Allem nicht der Mann, der so ernsten und schwierigen Forschungen sich hingab, wie der

---

tiochia 269 verdammt. Die (nicht ganz feststehende) Anwesenheit Gregors auf dieser Synode würde kein entscheidendes Zeugniss gegen die Ursprünglichkeit jener Ueberschrift sein, nur wäre die Schrift sicher vor 269 verfasst. Andererseits erklärt sich aus Inhalt und Ueberschrift leicht, wie die Schrift über die Wesensgleichheit schon früh im Original verloren gehen konnte.“

Empfänger der Schrift *περὶ θεότητος*, als welchen wir ja Euagrios genauer kennen gelernt haben. Jedenfalls erscheint mir die im Syrischen erhaltene Ueberschrift „an Philagrios über die Wesensgleichheit" deshalb von besonderem Werthe, weil gewissermassen die der griechischen Urschrift mittelbar dadurch bestätigt wird.

Doch wir würden Ryssel Unrecht thun, wenn wir bei seiner durch die besprochenen äusseren Umstände gestützten Vermuthung, die Schrift sei an Porphyrios gerichtet zu denken und habe auch ursprünglich dessen Namen in der Ueberschrift aufgewiesen, stehen bleiben wollten; auf Porphyrios schloss Ryssel vielmehr aus dem Inhalte der Schrift. Diesen werden wir darum jetzt näher in's Auge zu fassen haben. Gleich von vornherein möge bemerkt werden, dass einige eigenartige, gerade aus dem Wortlaut der Uebersetzung der Schrift gezogene Schlussfolgerungen Ryssel's ihre Bedeutung verlieren, wenn der schlichte und deutliche griechische Wortlaut zur Entscheidung aufgerufen wird.

Ryssel's Untersuchung über die Echtheit der Schrift von der Wesensgleichheit (S. 100 ff.) weist zwei Theile auf, einmal sucht er zu beweisen, dass der Abfassung der Schrift durch Gregorios von Neocäsarea nichts im Wege stehe, sodann schreitet er, unterstützt, wie er meint, durch äussere Zeugnisse, deren Werth ich oben bereits geprüft habe, dazu fort, für die feindliche, gerade gegen den Philosophen Porphyrios gerichtete Absicht der Schrift den Beweis zu erbringen. Da die in die erste Klasse gehörigen Beweisstücke von vornherein in einer bestimmt erkennbaren Beziehung zum Schlussergebniss stehen, so werden wir am besten gleich hier auf dieselben Rücksicht nehmen können.

Ein wichtiges Zeugniss für die Echtheit der Schrift erblickt Ryssel (Greg. Thaum. S. 101) in der Thatsache, „dass in ihr alle Merkmale einer späteren Abfassungszeit fehlen." Er findet in Inhalt und Fassung der Schrift weder einen Wiederschein der

christologischen Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts, noch der arianischen der vorausgehenden Zeit. Gewiss, „von dem Verhältnisse der beiden Naturen in Christo ist nirgends die Rede“; es würde aber auch zu viel verlangt sein, in einer Abhandlung von so beschränktem, äusserlich doch den Rahmen des Briefes innehaltendem Umfange, deren scharf gefasste Aufgabe die Frage enthält, *ὡς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, . . . πότερον ἁπλῆ τις ἢ σύνθετος* — derartige Erörterungen zu erwarten. Die während des arianischen Streites aber behandelten Fragen sollten in der Schrift nicht erkennbar sein? Ist denn, wenn „das Verhältniss des Sohnes zum Vater“ „nicht in der näher präcisirten Fassung zur Darstellung gebracht“ wird, „welche durch die arianischen Streitigkeiten zur einzig berechtigten erhoben worden war,“ damit irgend ein zeitlicher Anhalt gegeben? Und ist der Inhalt des letzten Relativsatzes ein so allgemeingültiger, dass er als Richtschnur zur Beurtheilung von Schriftwerken mit Sicherheit verwendet werden könnte? Ich muss das entschieden in Abrede stellen. Die reiche Mannigfaltigkeit des Inhaltes, die Fülle der theologischen Fragen, welche zur Zeit des Streites mit Areios und den mehr oder weniger von diesem beeinflussten Eunomianern, Macedonianern, Apollinaristen z. B. von Gregorios von Nazianz in seinen Reden und grösseren dogmatischen Briefen behandelt wird, zeugt lebhaft gegen eine solche nüchterne Einschnürung des dogmatischen Triebes. Im Einzelnen erklärt es Ryssel (S. 101) von Bedeutung, „dass die Ausdrücke *οὐσία* und *φύσις* noch nicht in der scharfbegrenzten Bedeutung verwandt werden, die sie seit dem arianischen Streite, und besonders durch die drei grossen Kappadocier als Termini der philosophischen Kunstsprache der Dogmatik haben.“ Wie in aller Welt kann aber Ryssel sich entschliessen, in der Verwendung des Wortes *φύσις* zur Bezeichnung des göttlichen Wesens, der göttlichen Substanz, wofür ja der Ausdruck *οὐσία* der allgemein übliche ist, „ebenfalls ein wichtiges Zeugniss

für das höhere Alter der Schrift zu sehen," wenn er mit Recht doch nicht glaubt verschweigen zu dürfen (S. 102), „dass noch Gregor von Nazianz mit den Ausdrücken *οὐσία* und *φύσις* abwechselt?" Ryssel beruft sich hier auf Ullmann's Werk über Gregorios von Nazianz. Die dort (2. Auflage, S. 247, Anm. 2) angeführten Stellen hätten gerade zur genauen Bestätigung des über die Entwickelung des Sprachgebrauchs der Worte *οὐσία* und *φύσις* ausgesprochenen allgemeinen Satzes dienen können. In beiden Stellen nämlich, welche Reden entnommen sind, die Gregorios zur Zeit seiner bischöflichen Wirksamkeit gehalten, bedient er sich zur Bezeichnung des göttlichen Wesens des Wortes *φύσις*. Im ersten Briefe an Kledonios dagegen, den er nach dem Jahre 383 von seinem stillen Landsitz zu Arianz aus schrieb, braucht er (Edit. Colon. p. 739), um dieselbe Sache auszudrücken, das Wort *οὐσία*. Die Stelle unserer Schrift an Euagrios lautet in Ryssel's Uebersetzung S. 66: (Es handelt sich um die Frage,) „in welcher Weise es sich mit der Natur des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes verhält; wofür (d. i. für „Natur") man genau ausgedrückt meistens Wesenheit (*οὐσία*), oder auch Natur (*φύσις*) sagt." Hier ist der Syrer nicht genau genug. In der griechischen Urschrift machen die Worte einen etwas anderen Eindruck. Dort heisst es: *τὸ προσενεχθὲν ἐρώτημα παρὰ σοῦ τοιόνδε καὶ περὶ τοῦδε ἦν, ὅς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη, πότερον ἁπλῆ τις ἢ σύνθετος.* Gregorios stellt, ehe er seine Erörterungen beginnt, die von Euagrios aufgeworfene Frage mit den an sie geknüpften Schlussfolgerungen klar und bestimmt in abhängiger Rede voran. Die abhängige Doppelfrage mit *πότερον — ἢ* nimmt offenbar die voraufgeschickte Frage *ὅς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις* wieder auf, indem sie deren Inhalt bestimmter fasst. Unterbrochen wird dieser klare Zusammenhang durch den an *φύσις* angeschlossenen Relativsatz *ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν κα-*

λοίη. Derselbe enthält eine Berichtigung des Ausdrucks φύσις, die jedenfalls der ursprünglich wohl in directer Form von Euagrios gestellten Frage fremd gewesen ist; wir haben ohne Zweifel darin eine berichtigende Zwischenbemerkung des Gregorios zu sehen, ein Verhältniss, welches mir auch Billius in seiner Uebersetzung durch Anbringung eines Schaltsatzes angedeutet zu haben scheint, indem er die Stelle so giebt: „Quaestio igitur abs te proposita erat huiusmodi: Quonam modo esse queat Patris et Filii et Spiritus sancti natura (quam tamen essentiam rectius, quam naturam, quispiam vocaverit) simplex, an composita?“ Liegt aber die Sache so, dann dürfte diese Bemerkung des Gregorios uns mit zur Bestätigung für die oben aus äusseren, der geschichtlichen Ueberlieferung entnommenen Gründen erschlossene Thatsache dienen, dass Gregorios auch den Brief an Euagrios in der letzten Zeit seines Lebens, d. h. nach dem Jahre 383 von Arianz aus geschrieben hat.

Statt also zunächst bei den von Ullmann gegebenen Nachweisungen über den Gebrauch der Worte φύσις und οὐσία und im Besonderen gerade bei den dort (S. 247, Anm. 3) aus dem Brief an Euagrios angeführten und soeben von mir behandelten Worten stehen zu bleiben und diese einmal genau mit der eigenen Uebersetzung zu vergleichen, geht Ryssel sofort zur Beantwortung der Frage über, von welcher Seite die Einwendungen kamen, denen der Verfasser der Schrift entgegentritt. „Da es darauf ankommt,“ sagt er S. 102, „die Einheit Gottes gegenüber der Behauptung, dass die Verwendung dreier Namen die Annahme dreier dem Wesen nach von einander verschiedener Personen nach sich ziehe, zu vertheidigen und zu rechtfertigen, so können weder die Monarchianer noch die Sabellianer der damaligen Zeit (d. h. des dritten Jahrhunderts) in Betracht kommen. Noch weniger aber ist an die Tritheisten des sechsten Jahrhunderts zu denken.“ Ryssel hat mit diesem Weder-noch entschieden Recht, wovon ein aufmerksamer Blick in die Schrift selbst überzeugen kann;

aber die Sicherheit dieses Ergebnisses wird dadurch nicht erhöht oder bekräftigt, dass von dem Gegensatze der Tritheisten zur Kirchenlehre nicht die Rede ist, noch dass „die Existenz eines symbolischen Ausdrucks derselben irgendwie vorausgesetzt“ wird. Was soll dies Fahnden auf einen symbolischen Ausdruck? Gewiss, wären beliebte und bekannte dogmatische Schlagworte in der Schrift zu finden, so würde der Versuch, aus dem Inhalte allein der Schrift zeitlich ihren Platz anzuweisen, ungemein erleichtert werden. Allein aus dem Nichtvorhandensein symbolischer Ausdrücke folgt zunächst zeitlich gar nichts. Es würde, wenn nicht andere äussere und innere Zeugnisse dazu kämen, um manche schöne Rede des Gregorios von Nazianz, wie z. B. um die XXXIII. und XXXIV., die ersten beiden, inhaltlich unserer Schrift nahe verwandten, theologischen, d. h. vom Wesen Gottes handelnden, zeitlich überaus misslich bestellt sein, wenn wir den obigen Grundsatz Ryssel's wollten massgebend sein lassen. Nirgends ist da von der „Kirchenlehre die Rede, noch wird die Existenz eines symbolischen Ausdrucks derselben irgendwie vorausgesetzt.“ Daraus nun sofort allein die Möglichkeit zu folgern (S. 103), „dass die Einwände von heidnisch-philosophischer Seite aus ergangen waren,“ erscheint mir sehr unbesonnen. Warum ist Ryssel den Spuren des Gregorios von Nazianz, auf welche er stiess, nicht weiter nachgegangen? Es liegt mir hier durchaus fern, den Vertheidiger des Thaumaturgos irgendwie der bewussten Nachlässigkeit zu beschuldigen, ich schenke seiner Versicherung (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 573), dass hier nur ein Versehen vorliegt, unbedingt Glauben und gebe zu, dass ein solches bei einer Arbeit, die ihn länger als sechs Jahre beschäftigte und „während dieses Zeitraums auf ganze Jahre unterbrochen worden ist, wohl als möglich und entschuldbar erscheint“; aber von meinem Standpunkte aus bleibt mir die Annahme höchst wahrscheinlich, dass die nochmalige Prüfung der aus des Nazianzeners Werken angeführten Stellen ihn vor dem Ergebniss bewahrt haben

würde, „dass die Schrift in einer Zeit verfasst sein muss, welche den innerchristlichen arianischen Kämpfen noch vorausging.“

Die gegnerische Ansicht also, an welcher Ryssel, ohne sie genauer zu beachten, vorübergegangen ist, liegt in der Mitte zwischen den beiden von ihm genannten, d. h. im vierten Jahrhundert. Welches sind denn die Einwände des Euagrios, welche Gregorios die Nöthigung auferlegen, aus der Stille seines Arianzenischen Aufenthaltes eine laute, kraftvoll zeugende Antwort nach Aegypten zu senden? Die vorher schon in ihrem ersten Theile wiedergegebene Stelle ist, wenn wir in diesem Punkte völlig klar sehen wollen, wichtig genug, um hier vollständig mitgetheilt zu werden. *Καὶ νῦν τοίνυν τὸ προσενεχθὲν ἐρώτημα παρὰ σοῦ* — berichtet Gregorios einleitend — *τοιόνδε καὶ περὶ τοῦδε ἦν, ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις . . . . πότερον ἁπλῆ τις ἢ σύνθετος. εἰ μὲν γὰρ ἁπλῆ, πῶς τὸν τρεῖς ἐπιδέξεται τῶν προειρημένων ἀριθμόν; τὸ γὰρ ἁπλοῦν μονοειδὲς καὶ ἀνάριθμον· τὸ δὲ ἀριθμοῖς ὑποπίπτον ἀνάγκη τέμνεσθαι, κἂν μὴ ἀριθμοῖς ὑποβάληται· τὸ δὲ τεμνόμενον ἐμπαθές· πάθος γὰρ ἡ τομή. εἰ τοίνυν ἁπλῆ τοῦ κρείττονος ἡ φύσις, περιττὴ τῶν ὀνομάτων ἡ θέσις, καὶ δεῖ τοῖς ὀνόμασι πείθεσθαι, τὸ μονοειδὲς καὶ ἁπλοῦν εὐθὺς ἐκποδὼν οἴχεται. τίς οὖν ἂν εἴη τοῦ πράγματος ἡ φύσις, ταῦτα πρὸς ἡμᾶς ἔφασκες.* Das ist des Euagrios an Gregorios gerichtete Frage und die daran geknüpften Schlussfolgerungen. Wenn ich vorhin versuchte, aus mehr äusserlichen Einwirkungen die eigenthümliche, in den obigen Worten des Euagrios sich kundgebende Wendung in seinem Denken zu erklären oder vielleicht doch verständlicher zu machen, so möge jetzt hinzugefügt werden, dass er sich mit denselben in Bahnen bewegte, welche, wie uns gerade Gregorios bezeugt, vielfach in jener Zeit betreten wurden, und zwar von den Arianern und Eunomianern, zum Theil auch den Macedonianern. Erstere besonders machten es den Anhängern des Athanasios zum Vorwurf, dass sie, da sie die Gottheit und Persönlichkeit

des Vaters, Sohnes und Geistes behaupteten, drei Götter einführten und damit die Einheit Gottes, jene Grundlehre des Christenthums, zerstörten.[11]) In seiner berühmten XXXVII. Rede (*Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*) kommt Gregorios auf diese Frage zu sprechen, von der er (Edit. Colon. p. 600) seufzend beklagt, *ὅτι πάλαι τεθνηκὸς ζήτημα καὶ τῇ πίστει παραχωρῆσαν νῦν ἀναζωπυρεῖται.* „Wenn Gott und Gott und Gott ist," sagt er dort aus dem Sinne jener Gegner, „sind dann nicht drei Götter? — Wer spricht so? Die, welche es auf den höheren Grad treiben mit der Gottlosigkeit (Arianer und Eunomianer), oder die, welche noch auf einer mittleren Stufe stehen, ich meine diejenigen, welche noch eine bessere Ueberzeugung vom Sohne haben (Macedonianer)? . . . Den letzteren sage ich: Was werft ihr uns Dreigötterei vor, da ihr selbst den Sohn verehrt, wenn ihr auch vom Geiste abgefallen seid? Findet bei euch nicht Zweigötterei statt? . . . (p. 601). Dieselben Gründe, womit ihr euch gegen Zweigötterei vertheidigt, können auch uns zur Ablehnung der Dreigötterei dienen. . . . Aber wie vertheidigen wir uns nun gemeinschaftlich gegen Beide (Arianer und Eunomianer)? Wir bekennen einen Gott, denn es ist eine Gottheit. Wenn wir auch drei glauben, so werden doch auf Eines die zurückgeführt, die aus ihm (dem Einen) den Ursprung haben (*ἡμῖν εἷς θεός, ὅτι μία θεότης· καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἂν τρία πιστεύηται*). Denn keineswegs ist das eine mehr, das andere weniger Gott, das eine früher, das andere später; auch ist kein Unterschied im Wollen, keine Theilung in der Macht, und es findet hier überhaupt nichts statt, was einer Trennung ähnlich

[11]) Mit besonderer Schärfe weist auch Gregorios von Nyssa den Tritheismus zurück, so in seiner Schrift über die Dreieinigkeit Tom. II. p. 446 der Pariser Ausgabe von 1615, ferner Contra Eunomium orat. VI. p. 198; VII. p. 223 ff.; VIII. p. 230; XII. p. 328 ff. und in der Schrift „Quod non sint tres Dii" Tom. II. p. 456, wo er nach einer längeren Erklärung über das Wort *θεότης* sagt: *Οὕτως οὐδὲ τρεῖς θεοὶ κατὰ τὴν ἀποδεδομένην τῆς θεότητος σημασίαν.*

wäre, sondern ungetheilt ist in den getheilten (d. h. in den verschiedenen Personen) die Gottheit (*ἀλλ' ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις ἡ θεότης*) und wie in drei mit einander vereinigten Sonnen eine Mischung des Lichtes." Euagrios hat, was Gregorios ausdrücklich anerkennt, bis jetzt zwar sich ablehnend verhalten gegen die oberflächliche Lehre jener mit der Dreizahl Missbrauch treibenden Gegner, *τὴν οὐσίαν ὁμοῦ τῇ τῶν ὀνομάτων ὑπηγορίᾳ πάθος διαιρέσεως ὑπομένειν*, er hat den Vorwurf des Tritheismus noch nicht ausgesprochen, aber doch die Bezeichnung der Gottheit durch drei Namen, in einseitiger Betonung der Einheit, schon für überflüssig erklärt. Nichtsdestoweniger glaubt Gregorios, der des erprobten Freundes Ueberzeugungen wanken sieht, ihm die gleichen Gründe zu Gemüthe führen zu müssen wie jenen. *Ὅ τοίνυν ἐστὶ Θεός, πρότερον ὑποστησόμεθα* — so beginnt er, und, den Erörterungen in der XXXVII. Rede genau entsprechend, erklärt er: *ἁπλῆ πάντως ἐστὶ καὶ ἀμέριστος οὐσία, τὸ ἁπλοῦν καὶ ἀσώματον ἐκ φύσεως ἐκτυχών. ἀλλ' ἴσως* — damit nimmt er des Euagrios Bedenken auf — *καὶ ὁ τῆς διαιρέσεως τῶν ὀνομάτων ἀντιπίπτει μοι λόγος, τῷ τρεῖς ἀριθμῷ τὸ τοῦ κρείττονος μονοειδὲς ἀφαιρούμενος. ἆρ' οὖν διὰ τὸ μονοειδὲς ἐκφυγεῖν ἡμᾶς τὴν ὁμολογίαν πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἐπάναγκες; μὴ γένοιτο. τὴν γὰρ ἀμερῆ τοῦ κρείττονος ἕνωσιν οὐ καταβλάψει τῶν ὀνομάτων ἡ θέσις.* In der Reihe der rein geistigen, nur mittelst des Denkens zu erfassenden Dinge, wie *ψυχή* und *λόγος*, bezeichnet es Gregorios zwar als unmöglich, völlig zutreffende Bezeichnungen zu finden; doch hält er trotzdem die Namengebung (*ὀνομασία*) für nützlich *διὰ τὸ ἀναγκαῖον εἰς ἐπίγνοιαν ἡμᾶς ἄγουσα τῶν νοητῶν*. Ebenso wie in der oben angeführten Stelle aus der XXXVII. Rede klagt nun Gregorios über den Missbrauch, der von gegnerischer Seite mit der Bezeichnung des einen göttlichen Wesens und den drei Namen, Vater, Sohn und Geist, getrieben wird: *τινὲς δὲ ταῖς προσηγορίαις ὁμοῦ καὶ τὴν οὐσίαν παχυμερῶς συνδιαιρεῖσθαι δοξάζοντες, ἀνάξια παντάπασι θείων ταῖς ἑαυτῶν ἐννοίαις δοξάζουσιν,*

— ein Ausspruch, dem er sofort entgegenhält: *εἰδέναι δὲ ἀκόλουθον ἡμᾶς, τοὺς τῆς ἀληθείας ἐπιγνώμονας,* — und offenbar schliesst er bei dieser bedeutungsvollen Zusammenfassung der rechten Lehre vom Wesen der einheitlich und doch trinitarisch zu denkenden Gottheit in dem *ἡμᾶς* sich deutlich und bestimmt mit seinem Euagrios zusammen, der ebenso wie er selbst ein Kenner der Wahrheit[12]) ist — *ὡς ἀδιαίρετός ἐστι καὶ μονοειδὴς ἡ θεία τε καὶ ἀμερὴς τοῦ κρείττονος οὐσία, πρὸς δὲ τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας καὶ μερίζεσθαι ταῖς ὀνομασίαις δοκεῖ καὶ διαιρέσεως ἀνάγκῃ ὑφίστασθαι, καθὼς ἔφαμεν.*

Es dürfte an dieser Stelle angebracht sein, noch auf eine anderweitige Nachricht über Euagrios hinzuweisen. Dass nämlich die in dem inhaltlich erörterten Schreiben von Gregorios von Nazianz behandelten Gedanken und Bedenken hinsichtlich der Gotteslehre wirklich genau die des treuen und bewährten Freundes des Nazianzeners sind, bestätigt, was besonders im Hinblick auf Lüdemann's Zweifel (Theol. Jahresbericht II [1883], S. 10) hervorgehoben zu werden verdient, u. a. in vorzüglicher Weise Sokrates, der von Euagrios Folgendes mittheilt (III, 7): *Εὐάγριος δὲ ἐν τῷ Μοναχικῷ προπετῶς μὲν καὶ ἀπερισκέπτως θεολογεῖν ἀποσυμβουλεύει, ὁρίζεσθαι ὡς ἁπλοῦν τὸ θεῖον πάντη ἀπαγορεύει· τῶν γὰρ συνθέτων εἶναι τοὺς ὅρους φησίν· ὁ δὲ αὐτὸς καὶ ταῦτα κατὰ λέξιν διδάσκει. „πάσα πρότασις,“ φησίν, „ἢ γένος ἔχει κατηγορούμενον ἢ εἶδος ἢ διαφορὰν ἢ ἴδιον ἢ συμβεβηκὸς ἢ τὸ ἐκ τούτων συγκείμενον, οὐδὲν δὲ ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος τῶν εἰρημένων ἐστὶ λαβεῖν. σιωπῇ προσκυνείσθω τὸ ἄρρητον.“ ταῦτα μὲν οὖν ὁ Εὐάγριος.*

---

[12]) Diese, wie mir scheint, nicht unwichtige Beziehung tritt in Ryssel's Uebersetzung nicht hervor, denn es heisst dort (S. 68): „Es folgt daraus, dass wir als die erkennbaren Momente (29) der Wahrheit das erkennen müssen, dass das göttliche Wesen des Höchsten unzertrennbar und einzigartig und untheilbar ist.“ Demnach ist vielleicht, wenn anders der Syrer seine griechische Vorlage richtig wiedergegeben, Ryssel's Anm. 29 auf Seite 149 einer Berichtigung bedürftig.

Wenn dort Euagrios die Einzelbezeichnungen der Gottheit durchaus abzulehnen geneigt ist: thut er hier in der von Sokrates aufbehaltenen Stelle nicht thatsächlich dasselbe, wenn er empfiehlt, vor dem Geheimniss der heiligen Dreieinigkeit in anbetendem Schweigen sich zu beugen?

Durch diese meine Nachweisungen ist Ryssel's weitere Frage (S. 103): „Entspricht der Inhalt der Schrift dem Lehrtypus des dritten Jahrhunderts?" eigentlich schon erledigt. Er findet, dass die Auffassung derselben „nicht erst in das vierte Jahrhundert oder in eine noch spätere Zeit verlegt werden darf", ohne im Geringsten den Versuch zu machen, die Ablehnung des vierten Jahrhunderts wirklich zu begründen, er bleibt fort und fort bei dem dritten Jahrhundert stehen. Nur Weniges wird hier noch der Erörterung bedürfen. „Auch die praktische und von jeder speculativen Fassung freie, rein ökonomische Auffassung des trinitarischen Verhältnisses der göttlichen Personen, wie wir sie in unserer Schrift ausgesprochen finden, entspricht," meint er S. 103, „ganz der angegebenen Zeit". Zunächst kann ich nicht zugeben, dass die Auffassung des trinitarischen Verhältnisses eine „von jeder speculativen Fassung freie" ist; ganz in nämlicher Weise redet auch Gregorios von Nazianz in seinen grösseren Reden von der Gottheit. Ueberaus misslich aber erscheint es mir, „die praktische, rein ökonomische Auffassung" der Trinität in der kleinen Abhandlung zu einem zeitlichen Bestimmungsumstand zu machen. Wo findet denn Ryssel diese „rein ökonomische Auffassung"? „Es heisst" — sagt er S. 103, Anm. 4 — „S. 68, Z. 16: Insofern das göttliche Wesen (welches an sich einzigartig und untheilbar ist) zur Erlösung unserer Sünden dient, erscheint es auch durch Zunamen getheilt." Auch hier ist es wieder wichtig, den urschriftlichen griechischen Ausdruck zu vergleichen. Die betreffende, vorher schon mitgetheilte Stelle lautet in dem hier in Betracht kommenden Abschnitt: (ἡ θεία οὐσία) *πρὸς δὲ τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας*

καὶ μερίζεσθαι ταῖς ὀνομασίαις δοκεῖ καὶ διαιρέσεως ἀνάγκη ὑφίστασθαι. Offenbar sagt der Ausdruck der Uebersetzung „Erlösung unserer Sünden", mit τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας verglichen, zu viel aus. Ich gebe zu, dass auch bei Betrachtung des griechischen Wortlauts der Ausdruck „praktisch" zulässig ist, sehe aber nicht ein, wie wir um des einen „praktischen" Ausdrucks willen innerhalb eines durchaus übersinnlichen Gedankenzusammenhanges gerade auf das dritte Jahrhundert zu schliessen genöthigt sein sollten. Dem Gregorios von Nazianz sind innerhalb seiner doch gewiss sehr tiefsinnigen, und gerade so viel von trinitarischem Denken erfüllten Reden derartige praktische Bemerkungen ganz geläufig. Ich führe nur zwei Beispiele an. Τί τῶν ὄντων ἀναίτιος; — fragt er Orat. XXXVI (Περὶ υἱοῦ λόγος δεύτερος) p. 578 — Antwort: θεότης· οὐδεὶς γὰρ αἰτίαν εἰπεῖν ἔχει Θεοῦ, ἢ τοῦτο ἂν εἴη Θεοῦ πρεσβύτερον. τίς δὲ τῆς ἀνθρωπότητος, ἣν δι' ἡμᾶς ὑπέστη Θεός, αἰτία; τὸ σωθῆναι πάντας ἡμᾶς· τί γὰρ ἕτερον; — die folgende, der XXXVIII. Rede entnommene Stelle ist ausser der in ihr trotz des tiefen Gedankengehaltes deutlich hervortretenden praktischen Richtung des Gregorios auch deswegen lehrreich, weil die Häufung der göttlichen Beinamen des λόγος hier eine ganz ähnliche ist, wie die der göttlichen Eigenschaften am Schluss des Briefes an Euagrios: Αὐτὸς ὁ Θεοῦ λόγος — sagt Gregorios a. a. O. S. 620 — ὁ προαιώνιος, ὁ ἀόρατος, ὁ ἀπερίληπτος, ὁ ἀσώματος, ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή, τὸ ἐκ τοῦ φωτὸς φῶς, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας, τὸ ἐκμαγεῖον τοῦ ἀρχετύπου κάλλους, ἡ μὴ κινουμένη σφραγίς, ἡ ἀπαράλλακτος εἰκών, ὁ τοῦ πατρὸς ὅρος καὶ λόγος ἐπὶ τὴν ἰδίαν εἰκόνα χωρεῖ καὶ σάρκα φορεῖ διὰ τὴν σάρκα, καὶ ψυχῇ νοερᾷ διὰ τὴν ἐμὴν ψυχὴν μίγνυται, τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀνακαθαίρων, καὶ πάντα γίγνεται πλὴν τῆς ἁμαρτίας ἄνθρωπος. Noch mehr Beispiele hier zu häufen hat keinen Zweck, mir kommt es nur darauf an, zu zeigen, wie gewagt es ist, an einen einzigen Ausdruck so weittragende Schlüsse zu knüpfen.

Nach alledem, was ich bereits für die Abfassung der Schrift im vierten Jahrhundert angeführt, glaube ich davon absehen zu können, auf alles dasjenige noch ausführlicher einzugehen, was Ryssel aus der Lehre der vorangehenden Jahrhunderte zum Vergleich herangezogen hat. Besonders lehrreich ist der Hinweis auf Tertullianus (S. 104 und 105), der hauptsächlich in der Schrift gegen Praxeas mancherlei den Lehren unserer Schrift Verwandtes zeigt. Die Bilder aber, deren sich Tertullianus zur Bezeichnung des trinitarischen Verhältnisses innerhalb der Gottheit bedient, sind bei genauerer Betrachtung, wie ich auch gegen Bäthgen (Gött. gel. Anz. 1880. No. 44. S. 1403) behaupten muss, nicht unwesentlich verschieden von denen im Briefe an Euagrios. Auch den Versuch Ryssel's, aus dem Gebrauch des Wortes ὁμοούσιος, dessen zugehöriges Substantivum ὁμοουσία sich freilich nach der syrischen Uebersetzung nur in der Ueberschrift findet, für die Zeitansetzung des Schreibens ein festes Ergebniss zu gewinnen, glaube ich nach meinen, oben über diesen Punkt gegebenen Auseinandersetzungen, trotz Ryssel's Meinung (S. 105), dass „der Inhalt für die Ursprünglichkeit der Ueberschrift ein beachtenswerthes Zeugniss ablegt", übergehen zu dürfen. Bemerkenswerth erscheint mir noch, was Ryssel S. 106 und 107 über das Verhältniss der Schrift zu Origenes sagt; ich kann dem ohne Rückhalt beistimmen. „Dass die Schrift in der That von einem Schüler des Origenes sein kann, ergiebt sich mit Sicherheit daraus, dass wir zu allen einzelnen Punkten unserer Schrift Parallelen aus den Werken des Origenes nachweisen können." Diese Thatsache ist richtig und bleibt bestehen, gleichviel ob man mit Ryssel den Neocäsarienser für den Verfasser der Schrift hält, oder, wie ich behaupte, den Nazianzener. Auch der letztere ist ja in hervorragendem Sinne, wenn auch nicht ein unmittelbarer, persönlicher, wie jener, so doch ein geistiger Schüler des grossen Origenes. Auch hier sind die von Ryssel beigebrachten Parallelen sehr lehrreich und anziehend und zum Erweis jenes von ihm

angeführten Satzes vollkommen ausreichend. Aber wir haben weit schlagendere Parallelen in den Schriften des Gregorios von Nazianz selbst.

Es sind im Ganzen vier Gleichnisse, welche im Briefe an Euagrios in breiterer Ausführung gegeben werden, um das Verhältniss des Sohnes und Geistes zu Gott dem Vater, innerhalb des einen, durch keine jener Bezeichnungen eine Trennung erleidenden göttlichen Wesens, zu veranschaulichen.

An erster Stelle führe ich das folgende an: *ὡς γὰρ οὐκ ἔστι μεταξὺ νοῦ καὶ ἐνθυμήσεως καὶ ψυχῆς διαίρεσιν ἐπινοηθῆναί τινα καὶ τομήν· οὕτως οὐδὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τοῦ σωτῆρος καὶ τοῦ πατρὸς ἐν μέσῳ τομὴν ἢ διαίρεσιν ἐπινοηθῆναί ποτε· διότι τῶν νοητῶν, ὡς ἔφαμεν, ἀδιαίρετος ἡ φύσις.* Denselben Gedanken giebt der Nazianzener in der XIII. Rede (Edit. Colon. vol. I. p. 211) in ähnlicher Fassung wieder: *οὕτω φρονοῦμεν καὶ οὕτως ἔχομεν, ὥστε .... αὐτοὶ (δὲ) μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος, ἀνάρχῳ καὶ γεννήσει καὶ προόδῳ γνωριζόμενον· ὡς νῷ τῷ ἐν ἡμῖν καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι, ὅσον εἰκάσαι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά, καὶ τοῖς μικροῖς τὰ μέγιστα.* Es unterliegt keinem Zweifel, dass hier *νοῦς, λόγος, πνεῦμα* genau dasselbe bezeichnen, wie dort *νοῦς, ἐνθύμησις, ψυχή*, und dass der Sinn beider Stellen der gleiche ist.

Unmittelbar nach jenem ersten aus dem Briefe an Euagrios mitgetheilten Gleichniss geht Gregorios zu einem anderen über: *ἢ καὶ ὃν τρόπον οὐχ οἷόν τε πάλιν ὁμοίως ἐν μέσῳ κύκλου καὶ τῆς ἀκτῖνος διαίρεσιν εὑρέσθαι, διὰ τὸ ἀπαθὲς καὶ ἀσώματον ἁπλοῦν τε καὶ ἀμερές, ἀλλ' ἡ μὲν ἀκτὶς συνῆπται τῷ κύκλῳ, τοὔμπαλιν δὲ ὁ κύκλος οἷόν τις ὀφθαλμὸς ποταμηδὸν ἐπιχεῖ τῷ παντὶ τὰς ἀκτῖνας, κατακλυσμοὺς ὥσπερ τινας φωτὸς ἡμῖν ἐργαζόμενος καὶ πελαγίζων ἀθρόως τὴν διακόσμησιν· οὕτω δὴ καὶ οἱωνεί τινες τοῦ πατρὸς ἀκτῖνες ἀπεστάλησαν ἐφ' ἡμᾶς, ὅ τε φεγγώδης Ἰησοῦς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.* Im Bilde bleibend und dasselbe weiter ausdeutend fährt Gregorios unmittelbar fort: *ὥσπερ γὰρ αἱ τοῦ φωτὸς ἀκτῖνες, ἀμέριστον ἔχουσαι κατὰ φύσιν τὴν*

πρὸς ἄλληλα σχέσιν, οὔτε τοῦ φωτὸς χωρίζονται οὔτε ἀλλήλων ἀποστέμνονται καὶ μέχρις ἡμῶν τὴν χάριν τοῦ φωτὸς ἀποστέλλουσι· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ πατρὸς ἀκτίς, καὶ μέχρις ἡμῶν διακονεῖται τῆς ἀληθείας τὸ φῶς καὶ τῷ πατρὶ συνήνωται. In der XXXVII. Rede des Gregorios findet sich dasselbe Gleichniss fast mit denselben Worten. Es ist das diejenige Rede, in welcher Gregorios, freilich immer im Bewusstsein der Unzulänglichkeit, das Verhältniss der Dreieinigkeit in Bildern auszudrücken versucht. Den obigen Ausführungen entsprechend sagt er hier (Edit. Colon. vol. I. p. 611. 612): ἥλιον ἐνεθυμήθην καὶ ἀκτῖνα καὶ φῶς. Zunächst ist festzuhalten, dass an der ersteren Stelle κύκλος von der Sonnenscheibe zu verstehen ist, wie es scheint, ein aus dem älteren griechischen, besonders dichterischen Sprachgebrauch entlehnter Ausdruck, der also gleichbedeutend ist mit ἥλιος, was übrigens H. Savilius in der obigen Stelle vermuthete. Bei diesem Gleichniss äussert aber Gregorios sofort die doppelte Befürchtung, πρῶτον μέν, μὴ σύνθεσίς τις ἐπινόηται τῆς ἀσυνθέτου φύσεως, ὥσπερ ἡλίου καὶ τῶν ἐν ἡλίῳ· δεύτερον δέ, μὴ τὸν πατέρα μὲν οὐσιώσαμεν, τἆλλα δὲ μὴ ὑποστήσωμεν, ἀλλὰ δυνάμεις Θεοῦ ποιήσωμεν ἐνυπαρχούσας, οὐχ ὑφεστώσας. οὔτε γὰρ ἀκτὶς οὔτε φῶς ἄλλος ἥλιος, ἀλλ' ἡλιακαί τινες ἀπόρροιαι καὶ ποιότητες οὐσιώδεις.

An jenes zweite Gleichniss aus dem Briefe an Euagrios schliesst sich folgendes dritte: ὃν τρόπον δὲ ἀπό τινος ὑδάτων πηγῆς νεκταριῶδες ἀφθόνως προϊεμένης ὕδωρ συμβαίνει ῥεῦμά τι παμπληθὲς καὶ ῥεῖθρον ἀκατάσχετον εἰς ποταμοὺς δύο τῷ ῥεύματι τέμνεσθαι, μίαν ἐξ ἑνὸς ὀφθαλμοῦ τῆς πηγῆς τὴν ῥοὴν ἐξ ἀρχῆς ἐσχηκός, δίρρυτον δὲ τῶν ποταμῶν σχηματισθέντων τοῖς εἴδεσι, βλαβὲν δὲ ὅμως οὐδὲν εἰς τὴν οὐσίαν ἐκ τῆς διαιρέσεως . . . παραπλησίως οὖν καὶ ὁ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων Θεός, ὁ τῆς ἀληθείας πρύτανις καὶ τοῦ σωτῆρος πατήρ, τὸ πρῶτον αἴτιον τῆς ζωῆς καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φυτόν, ἡ τῆς ἀειζωίας πηγή, δίρρυτόν τινα τοῦ τε υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν νοητὴν· εἰς ἡμᾶς ἀποστείλας χάριν, οὔτ'

αὐτός τι πέπονθεν εἰς τὴν οὐσίαν βλαβείς (οὐ γὰρ μείωσιν ὑπέστη τινὰ διὰ τὴν εἰς ἡμᾶς ἐκείνων ἄφιξιν), καὶ μέχρις ἡμῶν προσεχώρησαν, καὶ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἧττον ἀχώριστοι καθεστήκασιν. ἀμερὴς γάρ, ὡς ἔφαμεν ἐξ ἀρχῆς, ἡ τῶν κρειττόνων φύσις. Weit kürzer als hier äussert sich Gregorios in der XXXVII. Rede (a. a. O. S. 611): ὀφθαλμόν τινα καὶ πηγὴν καὶ ποταμὸν ἐνενόησα, καὶ γὰρ καὶ ἄλλοι, — wobei er gewiss an Origenes (vgl. Ryssel, S. 107), vor Allem aber wohl an Athanasios, sein bewundertes Vorbild (Expos. fidei c. 2, p. 100) und seine kappadocischen Freunde denkt — μὴ τῷ μὲν ὁ πατήρ, τῷ δὲ ὁ υἱός, τῷ δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀναλόγως ἔχῃ· ταῦτα γὰρ οὔτε χρόνῳ διέστηκεν οὔτε ἀλλήλων ἀπέρρυκται τῇ συνεχείᾳ κἂν δοκῇ πως τρισὶν ἰδιότησι τέμνεσθαι. Aber auch hier steigt dem Redner sofort die doppelte Besorgniss auf, es möchte dadurch die Darstellung eines immer wandelbaren Fliessens der Gottheit und der Begriff der Zahleinheit eingeführt werden, weil die bezeichneten Dinge der Zahl nach eins und nur der Form nach verschieden sind. — Beachtenswerth ist, dass der sehr seltene und für des Gregorios von Nazianz Sprachgebrauch höchst bezeichnende Ausdruck ὀφθαλμός, dessen er sich in dem zweiten Gleichniss aus dem Schreiben an Euagrios schon vergleichweise bediente, auch im dritten Gleichniss und zwar in beiden Parallelstellen vorkommt. Das erscheint mir nicht zufällig, sondern mit ein Zeugniss für die Thatsache, dass Gregorios von Nazianz der Verfasser des Briefes an Euagrios ist. Dass auch dem sprachkundigen und sprachgewandten Elias von Kreta der ungewöhnliche Ausdruck ὀφθαλμός in dem Zusammenhange der XXXVII. Rede entschieden aufgefallen ist, zeigt seine zu der betreffenden Stelle gemachte Bemerkung: Ὀφθαλμόν bedeute τῆς πηγῆς τὴν ἀρχήν, τὴν πρώτην βλύσιν ... ἐξ ἧς, ὥσπερ ἀπ ὀφθαλμοῦ τινος φῶς, τὸ ὕδωρ βλυστάνει ἀναδιδόμενον (Eliae Comment. in Greg. Naz. ed. A. Jahn, S. 845A).[13])

[13]) Diese Stelle in lateinischer Fassung in der Kölner Gregorios-Ausgabe, Bd. II, S. 978, in der Baseler S. 207. Uebrigens verweist

Ehe wir weiter gehen, möge hier noch eine kurze Bemerkung stehen über die ausserordentlich verschiedene Behandlungsweise der drei im Vorangehenden aus dem Briefe an Euagrios und der XXXVII. Rede des Gregorios mitgetheilten Gleichnisse in beiden Schriften. In der vor zahlreichem Volk in Konstantinopel gehaltenen Rede wirft Gregorios seine Gleichnisse in überaus knapper, scharfumgrenzter Form, leuchtenden Gedankenblitzen gleich, in die Seelen seiner Zuhörer, um sofort, wenn der grübelnde Verstand es unternommen, die an die Dreiheit der Bezeichnungen sich knüpfenden Vorstellungen zu zergliedern und zu verbinden, mit kurzgefassten, schlagenden Gründen ihre Nichtigkeit darzuthun: in dem Schreiben an den gelehrten theologischen Freund führt er die Gleichnisse mit aller Behaglichkeit und Breite aus, ohne ein Wort der Beurtheilung wie dort hinzuzufügen. Welches ist der Grund dieses Verfahrens? Offenbar der: Vor der buntgemischten Menge in der Basilika der Hauptstadt, wo Leute von dem verschiedensten Alter, Beruf und Bildungsgrad, auch böswillig lauernde Gegner, zu seinen Füssen sitzen, glaubt Gregorios, der Schwierigkeit sich wohl bewusst (Orat. I. Edit. Colon. vol. I. p. 17 = Orat. XXI. Edit. Basil. p. 404), „gerade das Wort zu finden, das Alle zu ergreifen und mit dem Lichte der Erkenntniss zu durchdringen vermag", da, wo es sich um die höchste christliche Frage, um das Wesen der Dreieinigkeit handelt, jeden der Missdeutung fähigen, weil von irdischen Verhältnissen entnommenen Ausdruck sorgfältig meiden oder doch mit den nöthigen Schranken umgrenzen und seine Unzulänglichkeit nachdrücklichst betonen zu müssen; da kann er (in jener XXXVII. Rede, unmittelbar nach den angeführten Gleichnissen p. 612) nicht umhin, es schliesslich für das Beste zu erklären, „die Bilder und Schatten als trügerisch und von der Wahrheit ab-

---

A. Jahn hier auf Arcan. III, 60 ff., eine Stelle, auf die ich im Folgenden noch zu sprechen komme.

führend fahren zu lassen, und dafür fest an dem frommen Sinn zu halten, bei wenigen Ausdrücken stehen zu bleiben, und unter der Führung des heiligen Geistes die von dorther empfangene Erleuchtung als die beste Begleitung und Unterstützung bis an's Ende zu bewahren: auf diese Weise durch die Welt mich hindurchzukämpfen und Andere nach Kräften dahin zu bringen, den Vater, Sohn und heiligen Geist als eine Gottheit und Kraft anzubeten." Anders dem theologischen Freunde und Forscher gegenüber. Da ist Gregorios vor Missdeutung seiner Worte sicher; dem kann er die Ergebnisse seines theologischen Denkens ohne Rückhalt in ausgeführten Gleichnissen enthüllen, ohne es nöthig zu haben, auf das im letzten Grunde Unzutreffende jeglichen menschlichen Sinnbildes besonders hinzuweisen. Ja er kann den zweifelnden Freund, der ja mit ihm, wie er es selbst bezeichnet, ein *τῆς ἀληθείας ἐπιγνώμων* ist, unmittelbar auffordern, die von ihm im Gleichniss dargelegte Anschauung auch zu der seinigen zu machen (*οὕτω μοι νόει*[14]) *καὶ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς μὴ χωρισθέντα πώποτε, καὶ τούτου δὲ πάλιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁμοίως ἐν τῷ νῷ τὴν ἐνθύμησιν*); er kann, die Untersuchung abbrechend, zum Schluss an seine tiefe, geistige Begabung sich wenden (*ἐπειδὴ σοί τε καὶ τοῖς σοὶ παραπλησίοις ῥᾷον ἐξ ὀλίγων τὰ πλεῖστα καταμανθάνειν*) und eben deswegen sein Schreiben schliessen. Doch zurück zu den Gleichnissen.

Es ist bekannt, dass Gregorios, nachdem er sich gänzlich vom öffentlichen Leben zurückgezogen, in der seinem durch die Kämpfe mit der rauhen Aussenwelt erschütterten und verschüchterten Geiste so wohlthuenden Stille und Einsamkeit seines väterlichen Landgutes zu Arianz, sich theils mit der Abfassung zahlreicher Briefe (zu denen wir ja hauptsächlich die grösseren dogmatischen Sendschreiben an Kledonios,

---

[14]) Auch diese Beziehung tritt in Ryssel's Uebersetzung nicht hervor, indem es dort (S. 69, Z. 6) heisst: „so bin ich der Ansicht, dass u. s. w."

Nektarios und Euagrios rechnen mussten), theils mit der Abfassung religiöser, zumeist dogmatischer Dichtungen befasste, letzteres hauptsächlich in der Absicht, dadurch dem schädlichen Einfluss mehrerer bedeutender Ketzer, wie Areios und Apollinarios, die gerade durch die dichterische Form, in welche sie ihre Lehren kleideten, diese in den Mund und Sinn des Volkes zu bringen verstanden hatten, wirksam zu begegnen. Lehrreich ist nun für die uns beschäftigende Frage, dass alle die Gedanken, welche wir bis jetzt im Schreiben an Euagrios und in den zur Vergleichung herangezogenen Theilen der XXXVII. Rede gefunden, ferner auch fast alle jene Gleichnisse und Schlagworte, von Gregorios in gedrängter Form und Fassung in seinem Gedichte *Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Arcanorum carm. III. Edit. Colon. vol. II. p. 163—165) vereinigt sind. Es heisst dort V. 61 ff.:

Ἐκ μονάδος τριάς ἐστι καὶ ἐκ τριάδος μονὰς αὖθις,
οὔτε πόρος, πηγή, ποταμὸς μέγας, ἔν τε ῥέεθρον,
ἐν τριστοῖσι τύποισιν ἑλαυνόμενον κατὰ γαίης,
οὔτε δὲ πυρκαϊῆς λαμπὰς πάλιν εἰς ἓν ἰοῦσα,
οὔτε λόγος προϊὼν τε νόου καὶ ἔνδοθι μίμνων, 65
οὔτέ τις ἐξ ὑδάτων κινήμασιν ἡλιακοῖσι
μαρμαρυγή, τοίχοισι περίτρομος, ἀστατέουσα,
πρὶν πελάσαι φεύγουσα, πάρος φυγέειν πελάουσα·
οὐδὲ γὰρ ἄστατός ἐστι θεοῦ φύσις, ἠὲ ῥέουσα,
ἠὲ πάλιν συνιοῦσα, τὸ δ' ἔμπεδόν ἐστι θεοῖο. 70
ἀλλ' ὧδ' ἂν φρονέων καθαρὸν θύος ἔνδοθι ῥέζοις,
ἐν τριστοῖς φαέεσσιν ἵα φύσις ἐστήρικται.
οἵτε μονὰς νήριθμος, ἐπεὶ τρισὶν ἵστατ' ἐν ἐσθλοῖς,
οὔτε τριὰς πολύσεπτος, ἐπεὶ φύσις ἔστ' ἀκέραστος·
ἡ μονὰς ἐν θεότητι, τὰ δ' ὧν θεότης τρισάριθμα. 75

Hier ist das oben erwähnte dritte Gleichniss in Vers 62 und 63 wiedergegeben, indem Gregorios für das dort gebrauchte, metrisch nicht gut verwendbare *ὀφθαλμός* (Quellloch) das, wie auch Niketas (bei Jahn a. a. O.) anerkennt, sachlich genau dasselbe bezeichnende *πόρος* (Oeffnung, Gang, Röhre) einsetzt. Dass in den

Versen 66—70 eine bis auf den Ausdruck übereinstimmende Wiederholung des schönen Gleichnisses enthalten, welches Gregorios in jener XXXVII. Rede an letzter Stelle anführt, ist natürlich für unsern Nachweis von keiner Bedeutung; — wohl aber scheint mir Vers 65:

οὔτε λόγος προϊών τε νόου καὶ ἔνδοθι μίμνων

beachtenswerth. Ich sehe darin die Wiedergabe des vierten Gleichnisses im Briefe an Euagrios, welches dort den anderen voraufgeht. Es hat folgenden Wortlaut: *ὃν τρόπον δὲ καὶ ὁ προφορικὸς οὑτοσὶ καὶ κοινὸς ἅπασιν ἡμῖν λόγος ἀδιαίρετος μέν ἐστι τῆς προσενεγκαμένης ψυχῆς, καὶ ταῖς ψυχαῖς δὲ τῶν ἀκροωμένων οὐδὲν ἧττον ἐν ταὐτῷ καθίσταται, κἀκείνης μὴ χωριζόμενος κἂν τούτοις εὑρισκόμενος, ἕνωσιν δὲ μᾶλλον ἢ διαίρεσιν αὐτῶν τε καὶ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν ἐργαζόμενος· οὕτω μοι νόει καὶ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς μὴ χωρισθέντα πώποτε, καὶ τούτου δὲ πάλιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁμοίως ἐν τῷ νῷ τὴν ἐνθύμησιν.*

Doch wir haben uns bei diesen Gleichnissen vielleicht schon zu lange aufgehalten. Das Eine, denke ich, haben meine Nachweisungen zur Genüge klar und anschaulich gemacht, dass die im Briefe an Euagrios enthaltenen dogmatischen Vorstellungen, besonders soweit sie sich in den zur Veranschaulichung des inneren Verhältnisses der Dreieinigkeit gewählten Gleichnissen kundgeben, sachlich und sprachlich so vollkommen mit den uns sonst bekannten Anschauungen des Gregorios von Nazianz übereinstimmen, dass wir gerade in ihnen die werthvollste Bestätigung der zuvor schon aus anderen, zumeist äusseren Gründen erwiesenen Thatsache der Abfassung des Schreibens an Euagrios durch den Nazianzener erblicken müssen.

Eine andere, an dieser Stelle sich aufdrängende Beobachtung dürfte das bisher gewonnene Ergebniss durchaus zu stützen und zu bestätigen geeignet sein. Ich führte im Vorhergehenden schon des Athanasios *Ἔκθεσις πίστεως* c. 2 (p. 100) an. Dort braucht der grosse Alexandriner gleichfalls das Gleichniss von der

Quelle und dem daraus hervorgehenden Strome, denen das Wasser gemeinsam ist: *ὡς γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ πηγὴ ποταμὸς οὐδὲ ὁ ποταμὸς πηγή, ἀμφότερα δὲ ἓν καὶ ταὐτόν ἐστιν ὕδωρ τὸ ἐκ τῆς πηγῆς εἰς τὸν ποταμὸν μετοχετευόμενον, οὕτως ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς εἰς τὸν υἱὸν θεότης ἀρρεύστως καὶ ἀδιαιρέτως τυγχάνει.* Athanasios war nicht der Erste, der dieses Gleichniss anwendete, derselbe schloss sich vielmehr in dieser Beziehung an das kirchliche Herkommen an, wie er denn in seiner „Epistola de sententia Dionysii" c. 18, p. 256 aus dieses seines Vorgängers Schrift *Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία* eine Stelle mittheilt, worin dieser dasselbe Gleichniss von der Quelle und dem Strome schon in demselben Sinne verwendet. Auch das Bild von der Sonne (*ἥλιος*) und ihrem Abglanz (*ἀπαύγασμα*), als deren gemeinsame Wesenheit das Licht (*φῶς*) bezeichnet wird, findet sich ebenfalls schon bei Athanasios, der es (Contra Arianos III, c. 4, p. 553) also fasst: *καὶ γὰρ καὶ τὸ ἀπαύγασμα φῶς ἐστιν, οὐ δεύτερον τοῦ ἡλίου οὐδὲ ἕτερον φῶς οὐδὲ κατὰ μετουσίαν αὐτοῦ, ἀλλ' ὅλον ἴδιον αὐτοῦ γέννημα. τὸ δὲ τοιοῦτον γέννημα ἐξ ἀνάγκης ἔν ἐστι φῶς, καὶ οὐκ ἄν τις εἴποι δύο φῶτα εἶναι ταῦτα, ἀλλὰ δύο μὲν ἥλιον καὶ ἀπαύγασμα, ἓν δὲ τὸ ἐξ ἡλίου φῶς ἐν τῷ ἀπαυγάσματι φωτίζον τὰ πανταχοῦ. οὕτω καὶ ἡ τοῦ υἱοῦ θεότης τοῦ πατρός ἐστιν, ὅθεν καὶ ἀδιαίρετός ἐστι, καὶ οὕτως εἷς θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ. οὕτω γοῦν ἓν αὐτῶν ὄντων καὶ μιᾶς αὐτῆς οὔσης τῆς θεότητος τὰ αὐτὰ λέγεται περὶ τοῦ υἱοῦ, ὅσα λέγεται καὶ περὶ τοῦ πατρός, χωρὶς τοῦ λέγεσθαι πατήρ.* Es ist aus diesen Stellen klar und wird durch viele andere hinreichend bestätigst, dass Athanasios darin nur das durch die Arianer in Frage gestellte Verhältniss des Sohnes zum Vater im Auge hat, vermisst dagegen wird darin noch völlig die Beziehung auf den heiligen Geist. Denn da „jenes Streben, die Lehre vom Sohne festzustellen, zuerst sein Ziel erreichen musste und darüber fast die ganze Lebenszeit des von Gott zu dieser Aufgabe berufenen Mannes verging, so musste er es zum Theil anderen Zeugen der Wahrheit überlassen, die

Lehre vom heiligen Geiste an dasselbe Ziel zu fördern, zu welchem er die Lehre vom Sohne geführt hatte, und mit dieser noch über dasselbe hinaus zu entwickeln."[15]) Bekannt ist, dass in erster Linie Apollinarios von Laodicea und nach ihm gerade die Kappadocier, besonders Basileios und Gregorios von Nazianz es waren, welche die Lehre vom heiligen Geiste, insbesondere der Beziehung des Geistes zum Vater und Sohne dogmatisch entwickelt und weitergebildet haben. Wenn wir also in den vorher aus des Nazianzeners allgemein als echt anerkannten Schriften sowohl, wie auch aus dem durch Ryssel in das dritte Jahrhundert gerückten Briefe an Euagrios περὶ θεότητος angeführten Gleichnissen, welche das innertrinitarische Wesen Gottes veranschaulichen sollen, die bei Athanasios sich noch nicht findende Beziehung auch auf den heiligen Geist bestimmt und deutlich ausgeprägt sehen, so werden wir auch aus dieser Beobachtung den allgemeinen Schluss ziehen dürfen, dass der Brief an Euagrios dem Ende des vierten Jahrhunderts angehört.

In der Einleitung dieser Untersuchung wies ich darauf hin, dass wir, um volle Klarheit in der Abfassungsfrage zu gewinnen, die Pflicht hätten, den Brief an Euagrios, was seinen dogmatischen Gehalt anlangt, mit den unzweifelhaft echten Schriften des Gregorios von Neocäsarea, dem ja Ryssel die Urheberschaft zuschreibt, zu vergleichen, und zwar, wie dieser S. 107 will, darauf hin, „ob der Inhalt unserer Schrift der trinitarischen Ansicht Gregors und seiner Ausdrucksweise entspricht."

Ich muss gestehen, dass mir, nachdem ich bis hierher den Nachweis für die Abfassung der Schrift durch Gregorios von Nazianz erbracht habe, Ryssel's Hinweis auf des Neocäsariensers Schriften völlig bedeutungslos erscheint. Es ist in der That zu

---

[15]) Heinrich Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien. Bremen, Müller 1861. S. 81.

wenig, was da überhaupt herangezogen werden kann, und dies Wenige beschränkt sich auf so allgemeine Ausdrücke, dass nach meinem Dafürhalten damit nichts zu machen ist. Ryssel führt zunächst (S. 107) an, dass in des Neocäsariensers Rede an Origenes „vor allem eine praktische Auffassung der göttlichen Oekonomie" hervortritt. Das ist richtig; aber was fangen wir mit einer so wenig eigenthümlich dogmatisch gefärbten Ausdrucksweise an, wie wir sie in dem von ihm angeführten vierten Kapitel des Panegyrikos auf Origenes finden? Dort sagt Gregorios nämlich: „Aber die Lobsprüche und Jubelrufe gegen den Beherrscher und Erhalter des Weltalls (*τῶν πάντων βασιλέα καὶ κηδεμόνα*), der die unerschöpfliche Quelle alles Guten ist (*τὴν διαρκῆ πηγὴν πάντων ἀγαθῶν*), wollen wir an denjenigen richten, der auch hierin unsere Schwäche heilt (*τῷ καὶν τούτῳ τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν ἰωμένῳ*) und allein das Fehlende zu ergänzen vermag, den Führer und Erlöser unserer Seelen, sein erstgeborenes Wort, den Schöpfer und Lenker des Weltalls (*τῷ προστάτῃ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ σωτῆρι, τῷ πρωτογονεῖ αὐτοῦ λόγῳ, τῷ πάντων δημιουργῷ καὶ κυβερνήτῃ*). Er allein vermag sowohl für sich selbst als auch für Alle und zwar für jeden einzeln so gut wie für die Gesammtheit zumal fortwährend und unausgesetzt seinem Vater den Dank darzubringen, weil er selbst die Wahrheit, sowie die Weisheit und Kraft des Allvaters ist (*ὅτι αὐτὸς ἡ ἀλήθεια ὢν καὶ ἡ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ σοφία καὶ δύναμις*) und weil er in ihm ist und mit ihm vollkommen geeinigt bleibt (*ἐν αὐτῷ ὢν καὶ πρὸς αὐτὸν ἀτεχνῶς ἡνωμένος*) ..... Er allein vermag am vollkommensten den ganzen Zoll des Lobes darzubringen, das demselben gebührt; von ihm, den der Allvater selbst mit sich Eins gemacht (*ὅντινα αὐτὸς ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ἓν πρὸς αὐτὸν ποιησάμενος*), indem er durch ihn sich nahezu selbst übertroffen hat, von ihm muss er auch durchweg in gleich hohem Grade gewissermassen wieder Ehre entgegen empfangen; und dazu ist zuerst und einzig unter allen Wesen befähigt sein Eingeborner, Gott das Wort, das

in ihm ist (*ὁ μονογενὴς αὐτοῦ, ὁ ἐν αὐτῷ Θεὸς λόγος*)." Mit den hier angeführten Ausdrücken können die in dem schwungvollen Schluss des Schreibens an Euagrios in einer einzigen Stelle auf Gott gehäuften Bezeichnungen, *ὁ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων Θεός, ὁ τῆς ἀληθείας πρύτανις καὶ τοῦ σωτῆρος πατήρ, τὸ πρῶτον αἴτιον τῆς ζωῆς καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φυτόν, ἡ τῆς ἀειζωίας πηγή*, gar nicht verglichen werden, noch weniger der von der Ungetheiltheit der Dreieinigkeit in des Neocäsariensers überaus kurzer *Ἔκθεσις τῆς πίστεως* (in Migne's Patrol. graec. tom. X. S. 985—987) gebrauchte Ausdruck: *Τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ, μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη*. Denn die Unzertrennlichkeit, Einzigartigkeit und Untheilbarkeit des göttlichen Wesens, worauf als auf den Hauptinhalt der Schrift an Euagrios Ryssel S. 108 noch besonders hinweist, wird von dem Nazianzener, wie wir zum Theil im Vorhergehenden zu sehen Gelegenheit hatten, noch viel öfter, viel ausführlicher, viel schlagender und packender im Ausdruck behandelt. Wie wenig die Angabe des Zweckes der durch die Zunamen bewirkten Zertheilung in Personen, nämlich *τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας*, zu einem Rückschluss auf die ersten christlichen Jahrhunderte, auf welchen Ryssel auch in diesem Zusammenhange (S. 108) zurückkommt, berechtigt, habe ich oben bereits nachgewiesen.

Als ein Zeugniss für die Urheberschaft des Gregorios von Neocäsarea verwendet Ryssel (S. 109) auch noch den Umstand, „dass die Beweise aus der heiligen Schrift in unserem Schreiben fast ganz zurücktreten." Zunächst ist der Ausdruck „fast ganz" hier nicht richtig, denn irgend ein Zeugniss aus der heiligen Schrift ist in dem Briefe überhaupt nicht vorhanden. Ryssel stützt seine Beweisführung auf seine Uebersetzung. Dieselbe lautet an der betreffenden Stelle, unmittelbar nachdem des Euagrios Frage und Schlussfolgerungen von Gregorios übersichtlich berichtet worden sind, S. 66: „Dies hast Du uns gesagt, und die wahren Beweise dafür bietet

Dir in der That die Schrift, da es ja keine Einbildung ist, durch welche der unbeweisbare Glaube — weil es weder einen Beweis, den die Schrift Dir bietet, noch durch die Zeugnisse alter Sentenzen giebt — die Schwachheit seiner Zuversicht zu verbergen sucht, sondern eine genaue, mit Einsicht und Pietät unternommene Untersuchung (ζήτησις), indem die Reflexion die Zuverlässigkeit der Theorie klar darlegt. Es möge nun deshalb die Schrift zu uns kommen und uns sagen, wie es sich geziemt über Gott zu denken, was von beiden er wohl ist: einfach oder dreifach zusammengesetzt.“ Eigenthümlich ist es, dass, obwohl, wie Ryssel S. 109 anerkennt, „Gregor den Hauptwerth darauf“ legt, „dass seine Ueberzeugung gegründet sei auf eine mit philosophischem Nachdenken angestellte Untersuchung (S. 43, 22 ff.),“ der schriftgemässe Nachweis, den man nach dem Ausdruck der Uebersetzung nothwendig erwarten müsste, nirgends sich findet. Ryssel meint zwar, „das einzige Citat (S. 45, 21 f.) hat Gregor nur deshalb beigefügt, weil es ihm nach S. 43, 23 (vgl. Z. 19) darauf ankam, seinem Gegner jeden Vorwand zu entreissen“; allein auch hier irrt eben die Uebersetzung, wenn sie in dieser Fassung auftritt (S. 69 a. E.): „so sind (Z. 21 und 22) auch unser Erlöser und der heilige Geist Zwillingsstrahlen des Vaters und bis zu uns wird das Licht gebracht: denn „ich bin das Licht und mit dem Vater geeint““ — und in Folge dessen auch der Uebersetzer, wenn er zu den Worten die Anmerkung fügt: „Die zwei coordinirten Sätze Z. 21 und 22 sind Schriftstellen (vgl. 43, 23), und zwar sind sie aus Joh. 8, 12 („ich bin das Licht der Welt“) und aus 10, 30 („ich und der Vater sind eins“) entnommen.“ Die Urschrift lautet ganz einfach: *τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ πατρὸς ἀκτίς, καὶ μέχρις ἡμῶν διακονεῖται τῆς ἀληθείας τὸ φῶς καὶ τῷ πατρὶ συνήνωται.* Ist so die einzige Schriftstelle, welche Ryssel in dem Schreiben gefunden zu haben glaubte, wie die vorstehenden Zeilen deutlich zeigen, einfach beseitigt,

so fragt es sich nunmehr: Was hat denn Gregorios in der vorher in Ryssel's Uebersetzung aus dem Syrischen wiedergegebenen Stelle wirklich gesagt? *Ταῦτα πρὸς ἡμᾶς ἔφασκες* — so schloss Gregorios seine einleitenden Bemerkungen über Euagrios' Frage und Schlussfolgerungen ab —: *ὧν τὰς ἀποδείξεις* — fährt er unmittelbar fort — *ὁ τῆς ἀληθείας ἀκριβῶς παραστήσει λόγος, οὐ πίστεως ἀναποδείκτου φαντασίαν ἀπορίᾳ τῆς ἀποδείξεως ἀλόγως προϊσχόμενος, οὐδὲ μύθων παλαιῶν μαρτυρίαις τὸ σαθρὸν τῆς πεποιθήσεως ἑαυτοῦ καλύπτειν πειρῶμενος, ἀλλὰ ζητήσεως ἀκριβοῦς κατανοήσει καὶ λογισμῶν ὀρθότητι τὴν τοῦ θεωρήματος πίστωσιν εἰς τοὐμφανὲς προτιθέμενος. ἄγε δὴ λοιπὸν ἡμῖν ὁ λόγος ἐντεῦθεν θιασευέτω, καὶ πῶς δεῖ τὸ θεῖον ὑπολαμβάνειν φασκέτω, πότερον ἁπλοῦν ἢ τριπλεκές.* Der ganze Absatz zunächst ist, was die Fassung und Darstellung anlangt, durchaus klar und ebenmässig und von unverkennbar rhetorischem Gepräge. Gerade mit Rücksicht auf diese Stelle, die freilich nach Ryssel's Uebersetzung als ein grosses und schwerfälliges Satzgefüge erscheint, behauptet derselbe (S. 109), „dass auch der Stil, soweit wir ihn noch aus der syrischen Uebersetzung herausfühlen, einer Autorschaft Gregor's (des Neocäsariensers) nicht ungünstig ist.“ Ryssel führt aus unserer Schrift nur noch jenes oben von mir mitgetheilte, grossartig angelegte und ausgeführte Gleichniss von der Quelle und den Strömen an, das nur durch eine Einschaltung von wenigen Zeilen durchbrochen wird. Im Uebrigen ist von den „grossen und schwerfälligen Perioden, die für seinen Panegyricus charakteristisch sind,“ in diesem Schreiben an Euagrios nichts zu finden. Auch in seinem Aufsatz „Zu Gregorius Thaumaturgus“ (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 570) kommt Ryssel auf diese äussere, wie mir scheint, bisher nicht genügend beachtete Seite der Frage zurück. Er sieht, trotzdem er doch jetzt nach der griechischen Urschrift zu urtheilen in den Stand gesetzt ist, in den „von den oben erwähnten Gelehrten gegen die Abfassung von Gregor dem Nazianzener geltend gemachten Bedenken,“ in der „Schwer-

fälligkeit des Stils, die völlig mit der eleganten Ausdrucksweise des Nazianzeners constrastirt," ein unmittelbares Zeugniss, welches für die Abfassung der Schrift von Seiten des Gregorios Thaumaturgos spricht. Ich kann mich wiederum hiermit nicht einverstanden erklären. Wie durchaus allgemein sind die Urtheile jener Männer, welche Ryssel mittheilt; wenn Combefisius sagt: „epistola paullo est intricatior nec iis luminibus nitet, quibus Gregorii reliqua," oder Petavius: „tum styli dissimilitudo, tum pedestris illius ac plebeius sermo, minimeque Nazianzeni elegantiam et granditatem redolens," und endlich Tillemont: „les mots . . . nè sont point des élégances de saint Grégoire; aussi le raisonnement qu'il emploie est très-faible"! Ich behaupte im Gegentheil, es findet sich keine Spur hier von jenen Mängeln, die Isaak Casaubonus an des Neocäsariensers Stil in seinem Panegyrikos rügt; nichts von der „occurrens subinde compositionis asperitas," welche Bengel an demselben Schriftwerk bemerkt; nichts von der Unbeholfenheit und Schwerfälligkeit des Ausdrucks, die auch in des Gregorios kanonischem Briefe (vgl. die von mir im Anhang meiner Schrift „Der Brief an Diognetos" [Leipzig 1881], S. 173 ff. gegebene berichtigte Fassung der Schrift, besonders Z. 92—106) unverkennbar sich zeigt. Im Briefe an Euagrios ist Alles klar und durchsichtig, die Wortstellung sinnreich und durch rhetorische Gesichtspunkte bestimmt, die Sätze sämmtlich geschickt gegliedert und stilistisch wohl abgerundet, oft schwungvoll dahineilend in schöner, mehrfach dichterisch gefärbter und an Platon's klassische Ausdrucksweise erinnernder Sprache: alles dies Eigenschaften der Anordnung und der Darstellung, welche in so hohem Masse Gregorios von Nazianz, dem gefeierten Redner, eigen sind, als dessen Werk ja eben auch gerade wegen der Schreibweise der Brief an Euagrios so bedeutenden Kennern der Sprache des Theologen, wie Leuvenklaius und Billius unbedenklich gegolten hat.

An dieser Stelle wird es nöthig sein, mein Urtheil über die sprachliche Seite der Schrift genauer

zu begründen. In hervorragendem Masse ist der Ausdruck derselben dichterisch gefärbt. Dahin gehört in erster Linie die kühne dichterische Wendung *ἡμῖν ὁ λόγος θιασευέτω*, das Verbum *θιασεύειν* von den bakchischen Festaufzügen entnommen, hier auf die freudige Führung der leitenden Vernunft in wissenschaftlicher Untersuchung bezogen. Dichterisch sind ferner die Ausdrücke *κύκλος*, von der Sonnenscheibe, ein den Tragikern geläufiges Wort, *ὀφθαλμός*, in dem Sinne von „Quellort, Quellloch", *φεγγώδης*, strahlend, glänzend, von Jesus gesagt, *ὕδωρ νεκταριῶδες*, das Duften, die Lieblichkeit und Anmuth des Göttertranks auf das hellsprudelnde Quellwasser übertragen, *Θεός, ὁ τῆς ἀληθείας πρύτανις*, letzteres Wort bei Pindaros und Aeschylos vielfach vorkommend für „Fürst, Herrscher" und das Homerische *τὸ φυτόν* „Baum" in dem Epitheton Gottes *τὸ τῆς ἀθανασίας φυτόν*.

Dass Gregorios von Nazianz ebenso wie Basileios in seinem Denken und demzufolge auch im sprachlichen Ausdruck durch den Platonismus beeinflusst worden ist, dürfte eine besonders seit Albert Jahn's grundlegenden Arbeiten auf diesem Gebiete bekannte Thatsache sein. Auch in dem Schreiben an Euagrios stossen wir wiederholt auf platonische Spuren, während im Uebrigen der Sprachgebrauch sich auf das engste mit dem in den anderen Schriften des Nazianzeners sich findenden berührt, wie dies theilweise vorher schon hervorgehoben ist. Beides möge durch einige Beispiele veranschaulicht werden. Gleich im Anfange des Schreibens (p. 717) heisst es: *τηλικούτων ζητήσεων αἴτιος καθίστασαι*, womit zu vergleichen die bei Platon besonders beliebte Verbindung *αἴτιός τινος* mit dem Dativ der Person, der in unserer Stelle vielleicht nur deswegen ausgefallen, weil sofort sich daran anschliesst: *ταῖς ἀκριβέσιν ἐρωτήσεσιν εἰς ἀνάγκην ἡμᾶς τοῦ λέγειν ... περιϊστάς*: so Plat. Pol. II, p. 380, B.: *κακῶν ... αἴτιον φάναι θεόν τινι γίγνεσθαι* u. s. w. Platonisch ist die eben erwähnte Wendung *εἰς ἀνάγκην περιϊστάναι* in der transitiven Bedeutung „versetzen in", vgl. Axioch.

p. 370, D: *εἰς τοὐναντίον με τῷ λόγῳ περιέστακας* und den vorzüglichsten Nachahmer Platon's, Methodios *περὶ τοῦ αὐτεξουσίου* p. 449, 5. 6: *ἡ γὰρ διαφορὰ τῶν γεγονότων εἰς τοιαύτην με περιίστησιν ἐξέτασιν τοῦδε τοῦ λόγου.* Platonisch sind die Ausdrücke auf p. 717: *τὸ γὰρ ἁπλοῦν μονοειδὲς καὶ ἀνάριθμον* und auf p. 718: (Gott) *ἁπλῇ πάντως ἐστὶ καὶ ἀμέριστος οὐσία*, gerade das Wort *μονοειδής* fast stehend bei Platon zur Erklärung der göttlichen Natur, vgl. u. A. Theaet. p. 205, D: (*ἡ αἰτία*) *τοῦ μονοειδές τι καὶ ἀμέριστον αὐτὸ εἶναι*, desgl. Method. *περὶ τ. αὐτεξ.* p. 307, a. 11. 12: *εἰ . . . ἁπλῇ τις ἐτύγχανεν ἡ ὕλη καὶ μονοειδής.* Platonisch ist ferner die von der Gottheit neben *τὸ θεῖον* gebrauchte Bezeichnung *τὸ κρεῖττον* p. 718: *ἀλλ' ἴσως καὶ ὁ τῆς διαιρέσεως τῶν ὀνομάτων ἀντιπίπτει μοι λόγος, τῷ τρεῖς ἀριθμῷ τὸ τοῦ κρείττονος μονοειδὲς ἀφαιρούμενος* und *τὰ κρείττονα* p. 720: *ἀμερὴς γάρ, ὡς ἔφαμεν ἐξ ἀρχῆς, ἡ τῶν κρειττόνων φύσις*; platonisch das Verbum *δοξάζειν* p. 719: *τινὲς . . . ἀνάξια τῶν θείων ταῖς ἑαυτῶν ἐννοίαις δοξάζουσιν*, vgl. Ast, Lex. Plat. I, p. 556 ff.; platonisch der Gebrauch des Wortes *διακόσμησις* in der Bedeutung „die Anordnung der Welt", dann „die kunstvoll geordnete Welt" p. 720: *ὀφθαλμὸς ποταμηδὸν ἐπιχεῖ τῷ παντὶ τὰς ἀκτῖνας . . . πελαγίζων ἀθρόως τὴν διακόσμησιν*, vgl. Method. ap. Epiph. p. 555, A. 556, C., Basil. de spir. s. c. XVI: *ἡ δὲ τῆς ἐκκλησίας διακόσμησις οὐχὶ σαφῶς καὶ ἀναντιρρήτως διὰ τοῦ πνεύματος ἐνεργεῖται*; — Ausgebildet ist dieser Sprachgebrauch besonders durch Platon Phaedr. p. 246. E., Tim. p. 37, D. 53, B. 69, C., der sich darin schon dem Anaxagoras anschloss, vgl. Phaed. p. 97, C: *ἀκούσας μέν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος καὶ λέγοντος, ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος* desgl. Crat. p. 400, A. 413, C; platonisch ist endlich die Verpersönlichung des *λόγος* in der schönen, oben erwähnten Stelle p. 718: *ἄγε δὴ λοιπὸν ἡμῖν ὁ λόγος ἐντεῦθεν θιασευέτω καὶ πῶς δεῖ τὸ θεῖον ὑπολαμβάνειν φασκέτω*, vgl. Plat. Phileb. 35, D: *ἀποδείξας . . . ὁ λόγος*, im Folgenden dann *ὁ λόγος αἱρεῖ* und *φαίνεται βούλεσθαι δηλοῦν ὁ λόγος.*

Anderen Ausdrücken und Wendungen als den zuvor schon aus der Schrift *πρὸς Εὐάγριον* behandelten begegnen wir in derselben Fassung und Bedeutung wiederholt in den Reden des Gregorios. Zu p. 717 *θεωρημάτων αἴτιος* und p. 718 *τὴν τοῦ θεωρήματος πίστωσιν*, also *θεώρημα* = quaestio, vgl. or. XXXIV, p. 545: *ἐν τοῖς θεωρήμασιν, εἴτε θείοις εἴτε καὶ ἀνθρωπίνοις*. Zu p. 717 *αἴτιος καθίστασαι* (auctor) vgl. or. XXIX. p. 490: *θεότητος ὢν αἴτιος τῆς ἐν υἱῷ καὶ πνεύματι θεωρουμένης*, ebendaselbst: *ἀρχὴ γὰρ υἱοῦ πατὴρ ὡς αἴτιος*. Zu p. 717 (es handelt sich um die Natur des göttlichen Wesens) *πότερον ἁπλῆ τις ἢ σύνθετος* vgl. or. XXXV. p. 574: (die erhabeneren Aussprüche der Schrift sind auf die göttliche Natur — *φύσις* — zu beziehen) *τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ καὶ τῷ διὰ σὲ κενωθέντι καὶ σαρκωθέντι*. Zu p. 718: *πάθος διαιρέσεως ὑπομένειν* und *πάθος γὰρ ἡ τομή* vgl. or. XXIX. p. 489: *παραιτούμενοι καὶ τὴν ἀτοπωτέραν διαίρεσιν*, or. XXXIII, p. 532: *Τί γέννησιν ἀκούει θεοῦ . . . καὶ τομὴν καὶ διαίρεσιν*, or. XXXV. p. 567: *κατάβαλέ σου τὰς ῥεύσεις καὶ τὰς διαιρέσεις καὶ τὰς τομάς*. Zu p. 719 *ἡ θεία τε καὶ ἀμερὴς τοῦ κρείττονος οὐσία . . . μερίζεσθαι τάῖς ὀνομασίαις δοκεῖ* vgl. or. XXXV. p. 564: (Gregorios redet vergleichsweise von der menschlichen Abstammung aus Vater und Mutter) *ἐξ ἀμφοῖν ἡμεῖς, οὐχ ἑνός, ὥστε μερίζεσθαι, καὶ κατ' ὀλίγον ἄνθρωποι, καὶ οἷοι μὴ τεθελήμεθα* u. s. w. Zu p. 718 *τὴν γὰρ ἀμερῆ τοῦ κρείττονος ἕνωσιν οὐ καταβλάψει τῶν ὀνομάτων ἡ θέσις* vgl. or. XXXVII. p. 602: *ἀναιρεῖς ἡμῶν τὴν ἕνωσιν*, Epist. I. ad Cledon. p. 740: *διὰ τὴν πρὸς τὸν οὐράνιον ἕνωσιν*, Epist. II. ad. Cledon. p. 749: *κατηγοροῦσιν ἡμῶν ὡς . . . μεριζόντων τὴν ὑπερφυῆ καὶ θαυμασίαν ἕνωσιν*. Zu p. 718 *κύριον ὄνομα τῶν νοητῶν τε καὶ ἀσωμάτων οὐδέν* vgl. Epist. I. ad. Cledon. p. 741: *οὐδὲ γάρ, εἴπερ σωματικῶς σκοπεῖς, ἀγγεῖον γὰρ μεδιμναῖον οὐ χωρήσει διμέδιμνον, σὺδὲ σώματος ἑνὸς τόπος δύο ἢ πλείω σώματα, εἰ δὲ ὡς νοητὰ καὶ ἀσώματα, σκόπει ὅτι καὶ ψυχὴν καὶ λόγον καὶ νοῦν καὶ πνεῦμα ἅγιον ὁ αὐτὸς ἐχώρησα*. Das entschieden

seltene Wort *ἀρρενόθηλυς* in der Stelle p. 719 *λόγος . . . ἀρρενικὸν μὲν ἔχει τοὔνομα, πάσης δὲ καὶ αὐτός, ὡς φαμέν, ἀρρενοθήλυος ἐκτός ἐστι σωματότητος* findet sich wieder or. XXXVII. p. 596: *Μαρκίωνος καὶ Βαλεντίνου θεὸς ἀρρενόθηλυς, τοῦ τοὺς καινοὺς αἰῶνας ἀνατυπώσαντος.* Endlich zu p. 720 *ἡ μὲν ἀκτὶς συνῆπται τῷ κύκλῳ* (in dem herrlichen, oben erwähnten Gleichnisse von der Dreieinigkeit) vgl. or. XXXIV. p. 536: *ὥστε . . . μίαν ἐκ τῆς μιᾶς θεότητος γενέσθαι τὴν ἔλλαμψιν ἑνικῶς διαιρουμένην καὶ συναπτομένην διαιρετῶς, ὃ καὶ παράδοξον,* und Epist. I. ad Cledon. p. 739: *Εἴ τις ὡς ἐν προφήτῃ λέγοι* (von der Trinität) *κατὰ χάριν ἐνηργηκέναι, ἀλλὰ μὴ κατ' οὐσίαν συνῆφθαί τε καὶ συνάπτεσθαι, εἴη κενὸς τῆς κρείττονος ἐνεργείας.*

Während so zwischen der Schrift an Euagrios und den übrigen Reden des Nazianzeners einerseits und dem auch sonst bei Gregorios stark hervortretenden Platonismus andererseits zahlreiche Berührungen sich ergeben und innige Verwandtschaft sich zeigt, sehen wir uns in dem Panegyrikos des Pontischen Gregorios vergebens nach sprachlich ähnlich lautenden Stellen um, aus denen auf die Abfassung des Schreibens an Euagrios durch jenen geschlossen werden könnte. Die sprachliche Vollkommenheit tritt bei diesem sehr erheblich zurück, und Isaak Casaubonus' Urtheil über die Schreibweise des Neocäsariensers bleibt als das eines der urtheilsfähigsten älteren Gelehrten auch heute noch unumstösslich. Er sagt von dem Verfasser des Panegyrikos (in Greg. Thaum. Panegyr. ad Orig. ed. Bengel p. 134): „Auctor huius orationis scribit statim initio, se pridem abstinuisse ab omni studio dictionis excolendae: atque adeo per annos ipsos octo silentium Pythagoricum apud Origenem exercuisse. Addit etiam, ob positam operam in addiscenda lingua Romana priusquam Origeni in disciplinam se traderet, Graecum sermonem prope se dedidicisse. Valde horum meminisse oportet inter legendum hanc orationem. nam et in verbis et in dictione sive *τῇ συνθέσει τοῦ λόγου* non pauca occurrunt, quae opus habeant ex-

cusationis. Putabam initio corrupta multa, quae postea deprehendi non corrigenda quidem, sed excusanda, ut ab homine profecta dicendi insueto, et quasi tum primum πτερυγίζοντος. hinc illa sunt καινοπρεπῆ, vel potius σολοικοφανῆ non pauca, quibus obscuratum est hoc scriptum.“

Doch kehren wir nach dieser sprachlichen Abschweifung zu der oben aus dem Briefe an Euagrios mitgetheilten Stelle zurück. Ich habe an dieselbe noch eine zweite Bemerkung zu knüpfen. Offenbar ist nämlich daselbst von dem Worte der Schrift gar keine Rede. Wenn wir festhalten, dass Gregorios in dem in der Form der Selbstaufforderung den Inhalt des vorhergehenden Satzgefüges zusammenfassenden Uebergange ἄγε δὴ λοιπὸν ἡμῖν ὁ λόγος ἐντεῦθεν θιασευέτω καὶ πῶς δεῖ τὸ θεῖον ὑπολαμβάνειν φασκέτω das Wort λόγος in der einzig möglichen Bedeutung „Vernunft“ gebraucht, so werden wir damit auch den Schlüssel für den richtigen Sinn des vorher gebrauchten Ausdrucks ὧν τὰς ἀποδείξεις ὁ τῆς ἀληθείας ἀκριβῶς παραστήσει λόγος haben. Die Bezeichnung ὁ τῆς ἀληθείας λόγος bedeutet im Wesentlichen dasselbe, wie ὁ λόγος an zweiter Stelle, nur ist dieses noch näher bestimmt durch den die Stelle eines Adjectivs vertretenden Genitiv τῆς ἀληθείας, in dem Sinne von „wirkliche, wahrhaft vernunftgemässe Untersuchung,“ ähnlich wie in der kurz zuvor angeführten Stelle τῆς ἀληθείας τὸ φῶς steht, wofür ebensogut τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν gesagt sein könnte.

Werfen wir schliesslich noch einmal einen Blick auf den schon im Vorhergehenden beleuchteten Nachweis Ryssel's, wonach Gregorios von Neocäsarea, dem Beispiele anderer Schüler des Origenes folgend, die Schrift, von der wir handeln, gegen den Philosophen Porphyrios gerichtet habe. „Dass auch Gregor,“ sagt derselbe S. 111, „sich mit unserer Schrift gegen den Porphyrius wendete, dafür kann man einen Hinweis schon in folgender Einzelheit sehen. Porphyrius suchte in seiner Streitschrift vor Allem die Autorität der heiligen Schrift zu erschüttern, dagegen

wollte er dem religiösen Glauben Ersatz schaffen durch allegorische Auslegung homerischer Mythen und durch Zusammenstellung alter Sprüche, in denen er göttliche Orakel sah.“ Hierauf bezieht Ryssel die Stelle, welche ich zuletzt aus seiner Uebersetzung und im griechischen Wortlaut angeführt und behandelt habe. Er findet, die dort nach seiner Uebersetzung angegebene Wendung auf die Schrift und auf die Zeugnisse alter Sprüche habe „nur einem Gegner gegenüber Sinn und Bedeutung, welcher neben oder vielmehr über die heilige Schrift alte Sprüche als beweiskräftige Zeugnisse setzte, indem es hierbei dem Gregor darauf ankam, dem Porphyrius jeden Vorwand, auf den er sich stützen könnte, zu entreissen.“ Es ist klar, dass, nachdem ich gezeigt, wie in dem ganzen Schreiben an Euagrios von der Schrift nicht mit einem Worte die Rede, die vermeintliche Beziehung auf Porphyrios, der das Ansehn der Schrift zu erschüttern suchte, durchaus hinfällig ist. Auch die andere Beziehung auf Porphyrios' sinnbildliche Deutung homerischer Mythen wird dasselbe Schicksal theilen müssen, wenn wir uns erinnern, dass Gregorios, der — was ja einem philosophisch gebildeten Freunde gegenüber durchaus am Platze war — in jener Stelle, wo es sich rein um die verstandesmässige Untersuchung der Gotteslehre handelt, die Aussagen des schlichten christlichen Bewusstseins wie auch die Zeugnisse alter Mythen zurückweist, gerade in Bezug auf letztere auch in der mehrfach angeführten XXXVII. Rede sich deutlich auslässt. *Οἵ τε γὰρ παρ' Ἕλλήνων σεβόμενοι θεοί τε καὶ δαίμονες,* — sagt er dort p. 601 — *ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, οὐδὲν ἡμῶν δέονται κατηγόρων, ἀλλὰ τοῖς σφῶν αὐτῶν ἁλίσκονται θεολόγοις, ὡς μὲν ἐμπαθεῖς, ὡς δὲ στασιώδεις, ὅσων δὲ κακῶν γέμοντες καὶ μεταβολῶν καὶ οὐ πρὸς ἀλλήλους μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς πρώτας αἰτίας ἀντιθέτως ἔχοντες, οὓς καὶ Ὠκεανοὺς καὶ Τηθύας καὶ Φάνητας καὶ οὐκ οἶδα οὕς τινας ὀνομάζουσι, καὶ τελευταῖόν τινα θεὸν μισότεκνον διὰ φιλαρχίαν, πάντας καταπίνοντα τοὺς ἄλλους ἐξ ἀπληστίας, ἵνα γένηται πάντων ἀνδρῶν τε θεῶν τε πατήρ, δυστυχῶς ἐσθιομένων καὶ ἐμουμένων. εἰ δὲ ταῦτα μῦθοι καὶ ὑπόνοιαί τινες, ὡς αὐτοί φασι,*

τὸ αἰσχρὸν τοῦ λόγου διαδιδράσκοντες, τί φήσουσι πρὸς τὸ τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται; καὶ τὸ ἄλλον ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων ἐπιστατεῖν, διῃρημένους καὶ ταῖς ὕλαις καὶ τοῖς ἀξιώμασι; τὸ δὲ ἡμέτερον οὐ τοιοῦτον.

Endlich geht Ryssel S. 112 noch auf den Gegensatz zwischen Realismus und Nominalimus ein, als dessen Urheber ja Porphyrios zu gelten hat, und vermuthet: „Von diesem nominalistischen Standpunkte aus wird Porphyrius den Einwand erhoben haben, dass der Gebrauch dreier Namen auch die Annahme dreier Götter involvire, — was ihm in der That Augustin zum Vorwurf macht, indem er sagt: praedicas patrem et filium et horum medium ... et more vestro appellas tres deos.“ Dem gegenüber verweise ich auf dasjenige, worin ich zuvor über diesen Vorwurf gegen die Dreieinigkeit, wie er gerade zu des Gregorios von Nazianz Zeiten von den Arianern erhoben und von diesem besonders schneidig zurückgewiesen wurde, ausführlich gehandelt habe. Wie hätte aber auch der Verfasser unserer Schrift, wenn er sie an Porphyrios richtete, gerade nach Erwähnung seiner Irrlehre (*τὴν οὐσίαν ὁμοῦ τῇ τῶν ὀνομάτων ὑπηγορίᾳ πάθος διαιρέσεως ὑπομένειν*), aus dessen eigenem Sinne sagen können: *ἀλλ' ἐκείνους μέν, ὡς αὐτὸς φής, ἐατέον, σαθρῶς τῷ τῆς ὑπολήψεως αὐτῶν συνηγοροῦντας δόγματι* —? Ryssel kommt gleichwohl zu dem schliesslichen Ergebniss, „dass wir in der Schrift über die Wesensgleichheit ein polemisches Schreiben des Gregor gegen den Porphyrius zu sehen haben und dass derselbe diese Schrift schrieb, um seinen Lehrer gegen die Angriffe des heidnischen Philosophen zu vertheidigen.“ Nach Allem, was ich über die in dem Schreiben deutlich zu Tage tretenden persönlichen Beziehungen des Schreibers zu dem Empfänger desselben auseinandergesetzt habe, kann von einem feindseligen Gepräge der Schrift keine Rede sein, und es ist, wie auch G. Lechler (Literar. Centralbl. 1880. No. 20, S. 641—643) richtig erkannt hat, durchaus klar, dass der Verfasser „einen so principiellen Gegner des Christenthums wie Porphyrius, unmöglich

im Auge haben kann". Ryssel ist (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 572) zwar nicht abgeneigt, Lechler dies zuzugestehen, dennoch aber hält er sich „nicht für berechtigt, ohne Weiteres, dem Zeugnisse des wohlunterrichteten Syrers entgegen, von der Ansicht abzugehen, dass der Brief sich gegen Porphyrius resp. seine Lehre richtet". Nach meiner Ueberzeugung ist eben der Empfänger des Schreibens vielmehr der in der Ueberschrift genannte, erprobte Freund des Gregorios von Nazianz, der Mönch Euagrios.[15])

Nachdem ich so die äusseren, durch die Ueberlieferung gebotenen Umstände, sowie den Gedankengehalt und die Form der Schrift genau untersucht, beide mit den Werken des Nazianzeners und des Neocäsariensers verglichen und Ryssel's für den Erweis

---

[15]) Zu der auf S. 117 genannten Heimathsstadt des Euagrios, Ibera in Pontus, für welche, in der Form Ibora, Valesius in s. Anmkg. zu Sozom. Hist. eccl. VI, 30 sich auf Kaiser Konstantinos Porphyrogennetos (911—959) als ältesten Zeugen beruft, möchte ich nachträglich noch aus einer Schrift eines älteren Gewährsmannes, des Mönchs und Presbyters Epiphanios, welcher nach C. Reuter (Epiphanii mon. et presb. edita et inedita. Cura Alberti Dressel. Parisiis et Lipsiae, apud Brockhaus et Avenarius MDCCCXLIII, im Index rerum S. 85 und 87) im 9. Jahrhundert, zur Zeit Ludwig's des Frommen lebte und in seinem Leben des Apostels Andreas (a. a. O. S. 45—82) aus persönlicher Kenntniss und Erfahrung schätzbare geographische Nachrichten über Land und Leute an den Gestaden des Pontos Euxeinos niederlegte (vgl. Dressel's Praefatio p. VII), die Form des Volks- und Landschaftsnamens anführen. Epiphanios redet S. 49 von der Umgegend der Stadt Sebastopolis oder Dioskurias und des Phasis-Flusses und sagt da: *ἔνθα οἰκοῦσιν Ἴβηρες καὶ Σοῦσοι καὶ Φοῦστοι καὶ Ἀλανοί*· S, 55 heisst es: *Ἐκεῖθεν ἀπάρας εἰς Ἰβηρίαν διέτριψεν* und S. 67: *οἱ δὲ λοιποὶ διερχόμενοι τὰς πόλεις ... κατῆλθον εἰς Ἰβηρίαν καὶ εἰς τὸν Φᾶσιν.* Schon Pomponius Mela (unter Caligula oder Claudius) erwähnt I, 13 (Rec. C. Frick. Lipsiae, Teubner 1880) „super Caspium sinum" neben „Comari, Massagetae, Cadusi, Hyrcani" die „Hiberi", desgl. III, 41 (perque Hiberas et Hyrcanos). Vielleicht von Mela in den Nachrichten über diese asiatischen Landstriche abhängig ist der Gothe Jordanis (gegen 555), der in seinem Werke „De origine actibusque Getarum" c. 5 (S. 7 der Ausgabe von A. Holder, Freiburg i. B. und Tübingen, J. C. B. Mohr 1882) als Grenzbestimmungen Scythiens angiebt: „ab arcto, id est septentrionali, circumdatur Occano, a meridie Persida, Albania, Hiberia, Ponto."

der Urheberschaft des letzteren vorgebrachten Beweismittel sorgfältig geprüft und zurückgewiesen, glaube ich überzeugend gezeigt zu haben, dass nicht Gregorios von Neocäsarea, der Schüler des Origenes und Zeitgenosse des Porphyrios, sondern, wie die handschriftliche Ueberlieferung, soweit ich darüber urtheilen kann, überwiegend bezeugt, und ein Theil der gelehrten Forscher bis jetzt übereinstimmend angenommen hat, Gregorios von Nazianz der Verfasser der Schrift *πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος* ist.

Anders liegt die Frage bei der zweiten von Ryssel in deutscher Uebersetzung aus dem Syrischen (a. a. O. S. 71—99) mitgetheilten Schrift „An Theopompos über die Leidensfähigkeit und Leidensunfähigkeit Gottes". Ryssel hat in seinem Nachweise, dass die Schrift an Theopompos als ein echtes Werk des Gregorios von Neocäsarea anzusehen ist (S. 118 ff.), wie von allen Beurtheilern seines Werkes anerkannt ist, unbedingt das Richtige getroffen; doch bleibt — darüber mögen zum Schluss einige kurze Bemerkungen gestattet sein — (S. 123) ein letzter Punkt unerledigt, nämlich die Frage, gegen wen sich wohl die Schrift richtet und was es mit den genannten Personen Theopompos und Isokrates für eine Bewandtniss habe. Auch ich vermag zwar gleichfalls nicht einmal eine Vermuthung darüber auszusprechen, wer der Theopompos war, an den die Schrift gerichtet ist, wohl aber glaube ich betreffs des in derselben Verbindung genannten Isokrates dazu im Stande zu sein, wodurch dann auch vielleicht auf Ziel und Absicht der Schrift, wie auf Gregorios' bischöfliche Thätigkeit ein etwas helleres Licht fallen möchte.

Ryssel hebt gerade auch S. 124 den Umstand hervor, dass „die griechischen Eigennamen in den syrischen Schriften häufig in veränderter oder gänzlich verstümmelter Gestalt überliefert werden". Er selbst erwähnt S. 88 die Verunstaltung des Namens Kodros zu Theos; Bäthgen hat, wie ich zuvor erwähnte, den ebendaselbst genannten Leukippos in seiner

Besprechung von Ryssel's Werk (Gött. gel. Anz. 1880. S. 1400) sehr geschickt zu Lykiskos wieder hergestellt; aus ähnlicher Vernachlässigung der griechischen Vorlage oder gelehrter Verbesserung von Seiten des syrischen Uebersetzers habe ich im Vorhergehenden die Verwandelung des ursprünglichen Euagrios in Philagrios erklärt. Derselbe Grad der Verderbniss muss nun aber auch, wie ich meine, bei dem Namen Isokrates angenommen werden. Dieser ist einfach verschrieben aus Sokrates, worin die Kenner des Syrischen hoffentlich keine Schwierigkeiten sehen werden, während der andre in der Schrift (Ryssel, S. 98, 20 u. Anm. 87) erwähnte Isokrates, wie Nestle (ZDMG, Bd. 35, S. 786) nachgewiesen, aus Hippokrates (gemeint ist der bekannte Arzt aus Kos, geb. 460, gest. um 370 v. Chr.) verstümmelt ist. Die sachlichen, bisher vorhandenen Dunkelheiten nämlich erfahren durch jene Verbesserung, nach meinem Dafürhalten, eine Aufhellung, durch welche das Verständniss der Schrift wenigstens in etwas gefördert werden dürfte. Der von Gregorios erwähnte Sokrates ist unzweifelhaft jener Gnostiker, dem wir in des Adamantios *Διάλογος περὶ τῆς εἰς Θεὸν ὀρθῆς πίστεως* Sect. I.[16]) begegnen. Adamantios macht da seinem Markionistischen Gegner Megethios den Vorwurf, er sei gar kein Christ, da er den Namen Christ verschmähe und sich Markionist nennen lasse. Megethios weist in seiner Entgegnung auf den seinem Gegner sammt dessen Gesinnungsgenossen eignenden Namen Katholiker hin, woraus ja folgen würde, dass weder Katholiker noch Markionisten Christen seien. Als nun Adamantios sich auf des Apostels Warnung an die Korinther beruft, sich der Parteibezeichnungen nach den Namen der Lehrer zu enthalten, verwahrt sich Megethios gegen dies Verfahren, ihm willkürlich einen Namen beizulegen. *Ἐγὼ Χριστιανὸς λέγομαι,* wiederholt er, und fährt dann fort: *καὶ γὰρ ὧδε λέγονται Σωκρατιανοί τινες.* Megethios will offenbar das ein-

[16]) Origenis opera ed. Lommatzsch. Vol. XVI. S. 264.

seitige Verfahren des Adamantios damit zurückweisen, gerade den Markionisten den Christennamen abzusprechen; dasselbe, meint er, müsste ja dann auch den Sokratianern widerfahren. Dieser Schlussfolgerung sucht sich Adamantios zu entziehen, indem er erwidert: *Ἐγὼ τὸ Σωκράτους ὄνομα ἀρνοῦμαι, οὐκ εἰδὼς τίς ἐστιν,* und als der Schiedsrichter Eutropios bei diesem Streben der Streitenden, sich gegenseitig verdächtigende Namensbezeichnungen beizulegen, die Nothwendigkeit betont, sich beiderseits derartiger Namen zu enthalten, wiederholt Adamantios seine Versicherung: *Οὔτε οἶδα τίς ἐστιν Σωκράτης·* und fügt die Frage hinzu: *ἀρνεῖται καὶ οὗτος Μαρκίωνα;* — Aus diesen Worten geht hervor, dass Adamantios Genaueres zwar über Sokrates nicht weiss, wohl aber dürfte die angeknüpfte Frage zu dem Schlusse berechtigen, dass Sokrates ein späterer Anhänger des Markion war, der durchaus nicht so wie Megethios gelegentlich seines Meisters Namen verschmähte, sondern desselben sich ohne Einschränkung oder Verwahrung, etwa mit Berufung auf den allein ihm zukommenden Christennamen, bediente. Soviel ich weiss, ist dies die einzige Stelle, aus welcher über den Gnostiker Sokrates und seine Anhänger irgend etwas Genaueres entnommen werden kann. Denn Epiphanios erwähnt zwar im Eingange des II. Bandes seiner Ketzerwiderlegung (Dind. II, S. 4) unter anderen Namen der Gnostiker auch derer, welche in Aegypten *Στρατιωτικοί* und *Φιβιωνῖται* heissen, *ἐν δὲ τοῖς ἀνωτερικοῖς μέρεσι Σκουνδιανοί, ἐν ἄλλοις δὲ μέρεσι Σωκρατῖται*: aber er muss ebensowenig wie der vor ihm unter Kaiser Constantinus schreibende Adamantios[17]) über das Haupt der Sekte, Sokrates, auch nur das Geringste gewusst haben, da er in der weiteren Ausführung der in der Einleitung gegebenen allgemeinen Uebersicht, in Haer.

[17]) So De la Rue in Lommatzsch's Ausg. des Origines, Bd. XVI, S. 250: Rationi magis consentaneum fuerit duos distinguere Adamantios, Adamantium Originem Leonidae martyris filium, et alterum simpliciter dictum Adamantium, huius Dialogi auctorem, qui imperante Constantino Magno vixerit.

25, S. 32 und Haer. 26, S. 38 ff. und besonders S. 42 mit keinem Worte auf die Sokratianer oder Sokratiten — wie er eben die Anhänger des Sokrates, ihren Namen in der ihm eigenen Weise gestaltend, nennt — wieder zurückkommt.

Diese Unkunde beider Schriftsteller ist bezeichnend und findet in Verbindung mit der doch wohl aus des Gregorios syrisch erhaltenen Schrift an Theopompos zu folgernden Thatsache, dass Sokrates, als dessen Schüler Gregorios (Kap. 6, S. 77) seinen Theopompos bezeichnet, in der Provinz Pontus selbst oder doch allgemein in den am südöstlichen Rande des schwarzen Meeres sich ausdehnenden Ländern, auf welche dann auch des Megethios *ὥδε λέγονται Σωκρατιανοί τινες* bei Adamantios als dessen Heimath hinweisen möchte, lebend und wirkend zu denken ist, vielleicht eine gewisse Erklärung. Ich habe in anderem Zusammenhange darauf aufmerksam gemacht, dass das Schweigen des Eusebios über Gregorios von Neocäsarea, den grossen Schüler des Origenes, über welchen sonst der Vater der Kirchengeschichte alles irgend Bemerkenswerthe und ihm Bekanntgewordene sorgfältig zu verzeichnen nicht unterlässt, in der abgeschiedenen Lage und schwierigeren Zugänglichkeit der an den stillen Gestaden des dem grossen Weltgetriebe mehr entrückten Pontos Euxeinos gelegenen, gebirgigen Provinz Pontus hauptsächlich seine Erklärung findet, indem schon die sonst recht ausgedehnten Verbindungen des Alexandrinischen Bischofs Dionysios, aus dessen reichem, alle Begebenheiten seiner Zeit berührendem Briefwechsel Eusebios das siebente Buch seiner Kirchengeschichte zusammengestellt hat, nicht bis in jene äusserste Nordostecke des römischen Reiches reichten.[18]) Wenn nun selbst für den Zeitgenossen des glaubenswüthigen Ketzerrichters Epiphanios, den Nyssener Gregorios, der zugleich aus dem benachbarten Kappadocien stammte und nach Neocäsarea Familienbeziehungen

[18]) „Der kanon. Brief d. Greg. v. Neocäs." in meiner Schrift „Der Brief an Diognetos", S. 181.

hatte, die Ueberlieferung über den grossen Gründer der dortigen Christengemeinde schon so getrübt war, dass er das Leben und Wirken desselben nur im Schimmer der frommen Sage seinen Zeitgenossen zu schildern vermochte, so dürfen wir uns nicht wundern, dass Epiphanios und vor ihm Adamantios über Männer und Verhältnisse des entlegenen Pontus nichts erfahren haben und darum auch nichts mitzutheilen wissen.

In Pontus Schüler und Anhänger des grossen Pontischen Gnostikers Markion zu vermuthen, sind wir durch Epiphanios wenigstens nicht verhindert. Denn die Sekte der Markionisten wurde nach dessen ausdrücklicher Angabe (Haer. 42, S. 303) noch zu seinen Lebzeiten, ausser in Rom und Italien, Aegypten und Palästina, Arabien und Syrien, Cypern und der Thebais, „auch in Persien und an anderen Orten gefunden". Wenn unter diesen Ortsangaben sich auch Palästina findet, so kann ich doch Ryssel's Vermuthung nicht theilen (a. a. O. S. 124), dass Gregorios in Cäsarea „noch unter den Augen seines hochverehrten Lehrers diese Schrift über die Leidensunfähigkeit Gottes verfasst hat". Dem widerspricht einmal, dass wir von dem Vorhandensein des Gnostikers Sokrates und seiner Anhänger in Palästina oder Syrien — und für diesen Fall ist das Schweigen des aus Syrophönicien stammenden und lange Jahre in Palästina gewesenen Epiphanios ein werthvolles Zeugniss — nicht das Mindeste wissen. Sodann spricht gegen Ryssel's Annahme der Umstand, dass Gregorios nach seiner eigenen Darstellung von Theopompos als „weiser Lehrer" (Kap. 2, S. 74) angeredet wird, und er selbst diesen in der Anrede „geliebter Freund" (Kap. 2, S. 74) nennt: Bezeichnungen, welche deutlich auf die bischöfliche Stellung des Gregorios hinweisen. Wohl aber stimme ich Ryssel darin bei, dass, wenn wir „die eigenthümliche, an die Lehrmethode des Origenes erinnernde Durchführung in's Auge fassen, dass nämlich Gregor eine Reihe von Beispielen aus dem klassischen Alterthume wählte, um zu zeigen, welcher Selbstverleugnung und

Opferwilligkeit der Mensch fähig ist", wir zu der Annahme berechtigt sind, Gregorios habe die Schrift „noch unter dem frischen Eindruck der Lehrmethode des Origenes" geschrieben. Wenn nun etwa Gregorios im Jahre 240 Bischof in seiner Vaterstadt wurde, und Markion um 165, spätestens um 170 starb,[19]) so haben wir für Sokrates' Wirksamkeit eine passende Zeitbestimmung gewonnen, die in Verbindung mit den vorher beleuchteten, für die Pontonsländer ganz besonders hervortretenden ungünstigen Bedingungen hinsichtlich einer allgemeineren Theilnahme an den geistigen Bestrebungen der übrigen christlichen Welt griechisch-römischer Bildung, ausreichend erscheint, um meiner Vermuthung als Stütze zu dienen.

Ob sich mehr, als ich im Vorstehenden einer schmalen Ueberlieferung abzugewinnen gesucht habe, wird ermitteln lassen, kann zweifelhaft sein und dürfte nur von den genauen Kennern des gesammten der Ketzerbestreitung gewidmeten Schriftenthums entschieden werden. Doch möchte ich auf Ryssel's Versuch zur Beantwortung der Frage, gegen wen sich wohl die Schrift des Gregorios richte, noch einen Blick werfen. „Gegen christliche Irrlehrer" — meint derselbe a. a. O. S. 123 — „kann Gregor schon um deswillen nicht kämpfen, weil von Anhängern des christlichen Glaubens die Möglichkeit zu leiden der Person Christi überhaupt nicht abgesprochen werden konnte". Wenn ich mit meiner Annahme das Richtige träfe, so könnte sie allerdings gegen christliche Irrlehrer gerichtet sein. Wie schon Justinus berichtet, (Apol. I, 7, S. 56 D u. I, 26, S. 70 B), wurden die Anhänger des Markion ganz allgemein Christen genannt, und noch zu Adamantios' Zeit beanspruchten sie, wie ja Megethios a. a. O. ausdrücklich erklärt, für sich den Namen Christen, und in unserer Schrift an Theopompos ist doch nicht die geringste Andeutung enthalten, dass Gregorios seinen Gegner Theopompos, den Anhänger

[19]) Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. S. 251.

oder Schüler des Gnostikers Sokrates, nicht für einen Christen gehalten. Ryssel findet es wahrscheinlicher, dass die Ausführungen der Schrift sich „gegen heidnische Angriffe richten, welche das Leiden Gottes als sinnlos und der Vorstellung von Gott widersprechend verwarfen", und möchte in dem Umstande eine Bestätigung dieser Annahme sehen, „dass gegen Ende der Schrift (S. 60, Z. 27 ff.) auch die epicuräische Ansicht widerlegt wird, dass Gott in unthätiger Ruhe sei". Doch diese Lehre, dass Gott seit Ewigkeit seinem Wesen nach in unthätiger Ruhe verharre und sich um die Menschen nicht kümmere, tritt nicht nur so vereinzelt, wie es nach der Anführung Ryssel's scheint, in der Schrift auf, sondern nimmt innerhalb der besprochenen und von Gregorios widerlegten Ansichten des Theopompos eine hervorragende Stelle ein. Von ihr ist die Rede im Anfang des 19. Kapitels (S. 88), Anfang des 24. Kap. (S. 93), im 26. Kap. (S. 95), sowie im 28. und 30. Kap. (S. 96, 97), und ich trage nach dem jetzt gewonnenen Ergebniss kein Bedenken, diese Lehre als eine Besonderheit des den Theopompos beeinflussenden Gnostikers Sokrates zu betrachten. Mehr ist aus der Schrift kaum zu entnehmen, und der Mangel an weiteren Nachrichten verbietet es unbedingt, über den etwaigen Zusammenhang dieser aus gnostischem Kreise stammenden Gotteslehre, welche Verwandtschaft mit Epikuros verräth, wie ja die Gnosis in ihrem zweiten Entwickelungsabschnitt sich mehrfach durch den Platonismus, Neu-Pythagoreismus und Stoicismus beeinflusst zeigt, mit Markion oder der Gnosis in ihrer Annäherung an die katholische Kirche weitere Vermuthungen aufzustellen.

V.

Zwei Gegner des Apollinarios.

In der reichen schriftstellerischen Hinterlassenschaft des Athanasios haben von jeher diejenigen beiden Bücher eine eigenthümliche Stellung eingenommen, welche wider Apollinarios von Laodicea gerichtet sind. Schon das Schwanken der Ueberlieferung hätte von vornherein zu einiger Vorsicht mahnen sollen. Beide Bücher werden auf der sechsten allgemeinen Kirchenversammlung zu Konstantinopel im Jahre 680 nach Ausweis der bei Mansi aufbehaltenen Verhandlungen derselben in einigen besonders beweiskräftigen Stellen als Zeugen angeführt, das erste als *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως λόγος καὶ κατὰ Ἀπολλιναρίου*, das zweite als *δεύτερος λόγος κατὰ Ἀπολλιναρίου*. Der Damascener Johannes dagegen bezeichnet (De orthod. fide III, 6) ersteres einfach als *λόγος κατὰ Ἀπολλιναρίου*, letzteres (III, 23) als *λόγος περὶ σαρκώσεως* und (IV, 6) als *λόγος περὶ τῆς σωτηριώδους ἐπιφανείας*. Dieselbe Verschiedenheit in den Aufschriften zeigen die Handschriften. Cod. Basil. und Cod. Anglic., denen die Benedictiner Lopin und Montfaucon in ihrer Pariser Ausgabe vom Jahre 1698 folgten, bieten beim ersten Buche *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ χριστοῦ καὶ κατὰ Ἀπολλιναρίου* (im Basil. fehlt nur *καὶ*), während der Zusatz *καὶ κατὰ Ἀπολλιναρίου* in anderen Handschriften fehlt; beim zweiten hat Cod. Basil. einfach *λόγος κατὰ Ἀπολλιναρίου*, in anderen Hand-

schriften findet sich die von den Benedictinern wiedergegebene Aufschrift *περὶ τῆς σωτηριώδους ἐπιφανείας τοῦ χριστοῦ καὶ κατὰ Ἀπολλιναρίου.*[1]) Vereinzelten Zweifeln gegenüber behaupteten die Benedictiner die Echtheit beider Schriften. Von neueren Forschern schlossen sich ihnen, um nur einige hervorzuheben, Voigt, Hagenbach[2]), Dorner und Kölling[3]) an. Dem erstgenannten[4]) erscheint des Athanasios Brief an Epiktetos gegen den Apollinarismus in weiterem Sinne gerichtet, er erklärt dann aber: „Aus diesem Grunde haben auch die beiden Briefe, welche Athanasios gegen die Lehre des Apollinarios und was sich mit oder ohne Grund an sie anschloss, um das Jahr 371 schrieb, ohne Apollinarios und seine Anhänger zu nennen, wahrscheinlich sehr bald nach dem Tode des Verfassers (373) die Aufschrift *περὶ σαρκώσεως τοῦ κυρίου κατὰ Ἀπολλιναρίου* empfangen.“ Ich kann dieser Vermuthung Voigt's nicht beipflichten und noch weniger verstehe ich, wie Dorner[5]) dazu kam, von der Gestalt der Lehre, wie die beiden Bücher sie aufweisen, einerseits zu behaupten, man sehe ihr an, dass sie durch Apollinarios' Theorie hindurchgegangen sei, anderseits es für das Richtige zu erklären, dass „diese Bücher, nach Proklos geschrieben nach des Apollinarios Tod“, sich mit seiner Schule überhaupt beschäftigen, „die in verschiedene Richtungen auseinandergegangen war.“ ... „Manches daher, was Athanasios in diesen Büchern bekämpfte, fällt dem Apollinarios selbst nicht zur Last, wohl aber kann man es zur kirchlichen Erscheinung des Apollinarismus rechnen.“ Diesen Ausführungen zufolge müsste ja Apollinarios

[1]) Ich benutze die Schriften in der Ausgabe Thilo's: Biblioth. patr. graec. dogmat. Vol. I. Athanasii opera dogmatica sel. Leipzig (T. O. Weigel) 1853. S. 860—937.

[2]) Hagenbach, Dogmengeschichte. 5. Aufl. 1867. S. 225.

[3]) Kölling, Geschichte der Arianischen Häresie. Bd. II. Gütersloh (Bertelsmann) 1883. S. 321.

[4]) Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien. Bremen 1861. S. 308.

[5]) Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Bd. I, S. 984, Anm. 7.

schon vor Athanasios, d. h. vor dem Jahre 373 gestorben sein, eine Aufstellung, welche mit sicher überlieferten geschichtlichen Thatsachen in unlösbaren Widerspruch tritt. Mir selbst schienen früher[6]) im Anschluss an Böhringer[7]) weder die Lehren, die hier bekämpft werden, apollinaristisch, wiewohl es einige allerdings sind, noch Athanasios der Verfasser der Schrift zu sein, wiewohl einige Wendungen ganz athanasianisch klingen, in anderen Athanasios ganz und gar nicht zu erkennen ist. Auch hinsichtlich der Urheberschaft der Schrift erklärte ich mit Böhringer, „dass ein Schüler des Athanasios der Verfasser derselben, die nur theilweise gegen den Apollinarismus gerichtet ist, sein möchte, mit Benutzung athanasianischer Ideen, ganz besonders des Briefes an Epiktetos.“ Dass mit diesen Worten Böhringer's das eigenthümliche schriftstellerische Verhältniss der beiden Bücher im wesentlichen richtig gekennzeichnet ist, glaube ich auch heute noch; doch scheint es mir, als ob wir in einigen Punkten noch darüber hinaus, bezw. zu einer in etwas vielleicht bestimmter zu fassenden Ansicht gelangen könnten.

Ich behaupte erstens: Beide Schriften rühren nicht von einem und demselben Verfasser her, so, dass das zweite Buch, wie die vorher mitgetheilte Anführung in den Verhandlungen der sechsten allgemeinen Kirchenversammlung anzunehmen nöthigt, die Fortsetzung des ersten wäre. Dafür spricht einmal der Umstand, dass das erste Buch an einen bestimmten Mann gerichtet ist, der im Eingang wie am Schlusse mit Geliebter (ἀγαπητέ) angeredet wird, während eine solche Beziehung im zweiten Buche durchaus fehlt; jenes hat eine besondere, die Veranlassung und den Zweck[8]) der Schrift deutlich bezeich-

[6]) Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. VII, S. 134.

[7]) Böhringer, Athanasius und Arius. Stuttgart 1874. S. 568 und 575.

[8]) I, 1 (S. 862): ἀλλ' ἐπειδὴ κόπωσιν βαρυτάτην συνειδὼς ἐν τοῖς τὰ αὐτὰ λέγειν δοκοῦσιν ἠρώτησας περὶ τῆς ἐν ἡμῖν πίστεως, καὶ τίς ἡ

nende Einleitung, sowie einen auf diese Einleitung ausdrücklich Bezug nehmenden Schluss[9]) dieses lässt weder zu Anfang noch am Ende etwas Aehnliches erkennen.

Verschiedenheit der Verfasser anzunehmen nöthigt ferner die Beobachtung der Art und Weise der Ankündigung, wie in beiden Schriften der Gegner Gründe geprüft werden sollen. Wenn nämlich ein und derselbe Schriftsteller beide Werke verfasst hätte, so würde er sich höchst wahrscheinlich mit einer einmaligen Ankündigung der massgebenden Gesichtspunkte begnügt haben, nach welchen er seine Gegner zu beurtheilen gedenke. Es finden sich aber derartige Ankündigungen in beiden Schriften. Ich stelle sie einfach nebeneinander:

I, 3 (S. 864): *Ταῦτά ἐστιν αὐτῶν τὰ σοφίσματα καὶ τῆς παρατροπῆς τὰ νοήματα .... προθῶμεν τοίνυν τούτοις τῆς τοῦ θεοῦ εὐδοκίας τὴν θέλησιν, ὤμοσε γάρ, φησί, κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται, καὶ τῆς ἀληθεστάτης οἰκονομίας τὴν συμπλήρωσιν καὶ τῆς τελειοτάτης εὐεργεσίας τὴν χάριν, ἀντερωτήσαντες τούτων τὰ νοήματα, εἰ τοῖς προφητικοῖς μηνύμασι συνά-*

II, 4 (S. 908): *Αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ θολερὰ ἀνατροπή, ἣν ποτίζετε τοὺς ἀνθρώπους καὶ μεθύσκετε . . . προκείσθω τοίνυν τῶν αἱρετικῶν τὰ δόγματα καὶ τῆς ὑμετέρας φρονήσεως ἡ γνώμη καὶ τῆς ἡμετέρας πίστεως ὁ λόγος καὶ τοῦ εὐαγγελίου ὁ ὅρος καὶ τῶν ἀποστόλων τὸ κήρυγμα καὶ τῶν προφητῶν ἡ μαρτυρία*

αἰτίασις τῶν ὀρθῶς φρονεῖν νομιζόντων, οἵ τινες ἀμετρίᾳ πολλῇ τὰ ἄθεσμα φθεγγόμενοι οὐ δεδοίκασιν .... οἷς ἐπάγειν κατὰ δύναμιν τὸν ἔλεγχον ἐπάναγκες, ἵνα ἤ τινες αὐτῶν ἀνανήψαντες διαβλέψωσιν ἢ ἄλλους ἀπατᾶν μὴ δύνωνται.

[9]) I, 22 (S. 900): *ταῦτα ἔγραψα, ἀγαπητέ, κἂν ὅτι μάλιστα οὐδὲν πλέον ἔδει γράφειν, αὐτάρκης γὰρ ἡ εὐαγγελικὴ παράδοσις, ἀλλ' ἐπειδὴ ἠρώτησας περὶ τῆς ἐν ἡμῖν πίστεως, καὶ ἕνεκά γε τῶν ἐρεσχελεῖν βουλομένων ταῖς ἐφευρέσεσι καὶ οὐ λογιζομένων ὅτι ὁ ἐκ τῶν ἰδίων λαλῶν τὸ ψεῦδος λαλεῖ.*

δουσιν, εἰ τοῖς ἀποστολικοῖς διδάγμασιν ἀκολουθοῦσιν, εἰ τοῖς τῶν πατέρων παραγγέλμασι στοιχοῦσιν, εἰ τὰς ἐναποδείκτους τοῦ δεσπότου φωνὰς οὐκ ἀθετοῦσιν, ἵν' ἐκ τῶν προφητικῶν μηνυμάτων καὶ τῶν ἀποστολικῶν διδαγμάτων καὶ τῶν ὑπὸ τοῦ κυρίου πληρωθέντων πραγμάτων γίγνηται τῆς ἀληθείας ἡ ὁμολογία καὶ τῆς πλάνης ἡ ἔλεγξις.

καὶ τῆς πληρωθείσης οἰκονομίας ἡ κατανόησις.

Schwerlich wird man diesen Aufstellungen gegenüber die Einheit des Verfassers beider Schriften aufrecht erhalten können.

Nicht minder ist es auffällig, dass derselbe Gedanke, womit der Verfasser der ersten Schrift am Schlusse, von der Unmöglichkeit überzeugt, durch alles Dichten und Grübeln des menschlichen Geistes Christus erfassen zu können, einfach auf das Festhalten an der Ueberlieferung der h. Schrift verweist, auch am Schlusse der zweiten Schrift zum Ausdruck kommt. Man vergleiche:

I, 22 (S. 900): *οὔτε γὰρ κάλλος οὔτε δόξαν σώματος Χριστοῦ ἐφικτὸν διανοίᾳ ἀνθρώπου ἐξειπεῖν, ἀλλά γε καὶ τὰ γενόμενα ὡς γέγραπται ὁμολογεῖν* — und wenige Zeilen vorher: *οὐδὲν πλέον ἔδει γράφειν, αὐτάρκης γὰρ ἡ εὐαγγελικὴ παράδοσις.*

II, 19 (S. 936): *ἀρκεῖ δὲ πιστεῦσαι τοῖς γεγραμμένοις καὶ γενομένοις, ὥς φησιν ὁ Παῦλος· καθ' ὁμοιότητα κατὰ πάντα χωρὶς ἁμαρτίας, καὶ ὁ Πέτρος δέ· Χριστοῦ οὖν παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε, καὶ μὴ περαιτέρω ἐκτεινομένους ἀθετεῖν ἀλήθειαν.*

In beiden Schriften sodann werden z. Th. dieselben Gegenstände behandelt. Greifen wir nur ein bezeichnendes Beispiel heraus, da die Aufzählung aller

sich eng berührender, in beiden Schriften behandelter gegnerischer Lehrsätze viel zu weit führen würde. Es ist die im Gegensatz zur apollinaristischen Anschauung von dem dreigetheilten Wesen des Menschen gestaltete Lehre von der Höllenfahrt Jesu, die als Beweisstück anzuführen völlig ausreichend sein dürfte.

I, 13 (S. 886): *πείσθητε οὖν, ὅτι ὁ ἔσωθεν ἡμῶν ἄνθρωπός ἐστιν ἡ ψυχή, τοῦτο καὶ τῆς πρώτης πλάσεως δεικνυούσης καὶ τῆς δευτέρας διαλύσεως δηλούσης, οὐ μόνον ἐφ' ἡμῖν τούτων δεικνυμένων, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ θανάτῳ τοῦ Χριστοῦ ἐδείκνυτο, τὸ μέντοι μέχρι τάφου φθάσαν, ἡ δὲ μέχρι ᾅδου διαβᾶσα, διαιρετῶν δὲ ὄντων τῶν τόπων πολλῷ τῷ μέτρῳ, καὶ τοῦ μὲν τάφου σωματικὴν ἐπιδεχομένου τὴν ἐπίβασιν (ἐκεῖσε παρῆν τὸ σῶμα), τοῦ δὲ ᾅδου ἀσώματον.* (14) *πῶς ἐκεῖ παρὼν ὁ κύριος ἀσωμάτως ὡς ἄνθρωπος ἐνομίσθη ὑπὸ τοῦ θανάτου, ἵνα ψυχαῖς ταῖς ἐν δεσμοῖς κατεχομέναις μορφὴν ἰδίας ψυχῆς ἀνεπίδεκτον ὡς δεκτικὴν τῶν δεσμῶν τοῦ θανάτου παραστήσας, παρουσαν παρούσαις, διαρρήξῃ τὰ δεσμὰ ψυχῶν τῶν ἐν ᾅδῃ κατεχομένων, τὸν τῆς ἀναστάσεως διαπηξάμενος ὅρον, ἵνα ὁ πλάστης καὶ ποιητὴς τοῦ ἀνθρώπου καὶ καταδίκῃ τοῦτον ὑποβαλὼν αὐτὸς παρὼν ἐλευθερώσῃ δι' ἑαυτοῦ*

II, 14 (S. 926): *ὑμεῖς δὲ τὸ ἔμπαλιν λέγετε ὡς σοφώτεροι τῶν ἀποστόλων καὶ μυστικώτεροι τῶν προφητῶν καὶ ἐξουσιαστικώτεροι τῶν εὐαγγελιστῶν ἢ καὶ αὐθεντικώτεροι τοῦ κυρίου, ἐψευσμένῃ ὑμῶν εὐφημίᾳ ἀπαρνούμενοι μὲν τὴν ἀλήθειαν, κατὰ δὲ τῆς θεότητος φθεγγόμενοι. τῆς οἰκονομίας σαφῶς καὶ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ δεικνυμένης, ἐν μὲν προβολῇ αἵματος σαρκὸς βεβαιουμένης, φωνῆς δὲ γενομένης καὶ ψυχῆς σημαινομένης, οὐ χωρισμὸν θεότητος δηλούσης, ἀλλὰ νέκρωσιν σώματος σημαινούσης, μήτε τῆς θεότητος τοῦ σώματος ἐν τῷ τάφῳ ἀπολιμπανομένης, μήτε τῆς ψυχῆς ἐν τῷ ᾅδῃ χωριζομένης . . .* (15) *διὰ τοῦτο ἐν μὲν ψυχῇ θεοῦ ἡ κράτησις τοῦ θανάτου ἐλύετο καὶ ἡ ἐξ ᾅδου ἀνάστασις ἐγίνετο καὶ ταῖς ψυχαῖς εὐηγγελίζετο, ἐν δὲ σώματι Χριστοῦ ἡ φθορὰ κατηργεῖτο καὶ ἡ ἀφθαρσία ἐκ τάφου ἐδείκνυτο. ὥστε οὐκ ἄνθρωπος θεοῦ ἐχωρίζετο οὔτε θεὸς πρὸς ἄνθρωπον ἐγκατάλειψιν διηγεῖτο, οὔτε ἡ νε-*

ἐξ ὁλοκλήρου τὸν ἄνθρωπον ἐν μορφῇ τῇ ἑαυτοῦ;	κρωσις καὶ τοῦ πνεύματος ἀποχώρησις θεοῦ ἀπὸ σώματος ἦν μετάστασις, ἀλλὰ ψυχῆς ἀπὸ σώματος χωρισμός, ὃ γὰρ ἡμέτερος ἐκεῖ διεγράφετο θάνατος. εἰ δὲ ὁ θεὸς ἐχωρίσθη τοῦ σώματος καὶ οὕτως ἡ νέκρωσις ἐδείκνυτο, πῶς τὸ σῶμα χωρισθὲν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ τὴν ἀφθαρσίαν ἐπεδείκνυτο; πῶς δὲ καὶ ὁ λόγος τὴν εἰς ᾅδου ἐπίβασιν ἐποιήσατο;

Hier sind die sämmtlichen um jenes Lehrstück sich ordnenden Gedanken in beiden Schriften so vollständig zusammengedrängt und doch wieder in manchen Einzelheiten so verschieden gestaltet, dass die Annahme unmöglich erscheint, es habe ein und derselbe Verfasser nach jener ersten Darstellung in der als Fortsetzung der ersten gedachten zweiten Schrift eine nochmalige Erörterung desselben Gegenstandes anstellen zu müssen geglaubt.

Endlich scheint mir gegen die Einheit des Verfassers auch noch ein anderer Umstand zu sprechen. In der ersten Schrift wird (Kap. 2) die Gesammtheit der apollinaristischen Lehrsätze vorangestellt und aus derselben bis Kap. 12, wie schon Voigt (a. a. O. S. 329) richtig gesehen, nur die Lehre von der Leiblichkeit Christi, von Kap. 13—21 vornehmlich die Lehre von der Stellvertretung des menschlichen Geistes durch den göttlichen Logos behandelt. Im zweiten Buche wird eine solche Uebersicht über der Gegner Lehren, wie sie I, 2 zu lesen ist, nicht gegeben, sondern der Verfasser führt ständig mit denselben Wendungen (*πῶς λέγετε* 5, *ἀλλὰ λέγετε* 6, *ἀλλὰ πάλιν λέγετε* 7 und 8, ähnlich 9, 11, 16, *πῶς οὖν γεγράφατε* 14, *εἰρήκατε γὰρ* 16 immer neue apollinaristische Sätze vor, die er Schritt für Schritt bekämpft und zurückweist.

Haben diese Beobachtungen zu dem Ergebniss ge-

führt, dass die Möglichkeit, beide Schriften seien von einem und demselben Kirchenlehrer verfasst, nicht aufrecht erhalten werden kann, so gehe ich einen Schritt weiter und behaupte zweitens:

Beide Schriften können nicht von Athanasios herrühren. Sehen wir zunächst auf die äusseren Gründe für diese Behauptung.

In einer auf der zweiten Kirchenversammlung zu Konstantinopel im Jahre 553 gehaltenen Rede erwähnt Proklos, Athanasios habe verschiedene Briefe an Apollinarios als einen Gesinnungsgenossen gerichtet und dennoch später, nach dem Tode des Apollinarios, nachdem er von dessen in Schriften ausgesprochenen Lästerungen Kunde erhalten, sogar ganze Bücher wider ihn geschrieben, und so hätten Apollinarios die früher an ihn als einen rechtgläubigen Mitstreiter gerichteten Briefe des Athanasios nichts genützt. Auf den auffälligen geschichtlichen Irrthum, der in diesen Worten des Proklos steckt, habe ich zuvor schon hingewiesen. Danach müsste Apollinarios schon vor Athanasios, d. h. vor 373 gestorben sein. Dem widerstreitet die Ueberlieferung. Genau zwar wissen wir nicht, wann der Laodicener abberufen wurde. Aus welchem Grunde sich Caspari[10]) und Voigt (a. a. O., S. 307) gerade für das Jahr 390 entschieden haben, vermag ich nicht zu sagen, da Hieronymus (Vir. ill. CIV), soviel ich weiss, der einzige Zeuge, nichts weiter darüber meldet, als „sub Theodosio imperatore obiit". Diese Angabe würde uns gestatten, fast bis auf das Jahr 392 herunterzugehen. In diesem nämlich, dem vierzehnten des Kaisers Theodosius, schloss Hieronymus seiner eigenen Mittheilung zufolge (Vir. ill. CXXXV), sein Schriftwerk ab. Aber sollte vielleicht Proklos die beiden Apollinarios, Vater und Sohn, mit einander verwechselt haben? Auch der ältere Apolli-

[10]) Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania, 1879. S. 90, Anm. 38.

narios wird von Sokrates (III, 16) als bedeutender Schriftsteller gerühmt und starb, da von seinem Sohne ausdrücklich überliefert wird, dass er ein sehr hohes Alter erreichte, sicher vor Athanasios. Wie dem aber auch sein mag, das Eine scheint mir aus Proklos' Worten geschlossen werden zu dürfen, dass zu seiner Zeit die beiden Bücher wider Apollinarios der Sammlung der Schriften des Athanasios bereits beigesellt waren, und dass Proklos zunächst wohl nur infolge dieses Sachverhältnisses zu jener seiner eigenthümlichen, mit unanfechtbarer Ueberlieferung nicht vereinbaren Darstellung der Urheberschaft gelangte. Ueber die wahren Verfasser dieser Schriften war ihm nichts mehr bekannt, ebenso wenig dem ungefähr gleichzeitigen[11]) Leontios. Sicherlich hatte es, wie auch Montfaucon (a. a. O. S. 861) anerkennt, seine Schwierigkeit, in der Menge der unter Athanasios' Namen überlieferten Schriften die echten von den unechten zu sondern. Dass nun Schriftsteller, welche fast durch zwei Jahrhunderte von dem grossen Alexandriner getrennt sind, in Fragen der schriftstellerischen Herkunft überlieferter Werke sich eines solchen Irrthums schuldig machen konnten, ist daher nicht verwunderlich und durchaus nicht unerhört. Wusste doch der örtlich und zeitlich den fraglichen Schriften so viel näher stehende Nachfolger seines Oheims Theophilos auf dem erzbischöflichen Stuhle von Alexandria, Kyrillos (412—444), mit der schriftstellerischen Hinterlassenschaft seines grossen Amtsvorgängers Athanasios so wenig genau Bescheid, dass er — und wohl durch ihn bestimmt auch die Kirchenversammlung zu Ephesus 431 — das christologische Bekenntnis des Apollinarios in dessen Briefe an Kaiser Jovianus, das zu seiner Zeit schon von apollinaristischen Fälschern aus dem Briefe herausgenommen und mit des Athanasios Namen versehen war, als ein von diesem herrührendes echtes

[11]) Friedrich Loofs, Leontius von Byzanz. Leipzig (Hinrichs) 1881. S. 297—301.

Schriftstück ansehen konnte. „Hat sich derselbe Bischof von Alexandria doch auch durch den Titel des Briefes an Prosdokios *Τοῦ μακαρίου Ἰουλίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης πρὸς Προσδόκιον ἐπιστολή* und die Anfangsworte *Τῷ δεσπότῃ μου τῷ ποθεινοτάτῳ Προσδοκίῳ Ἰούλιος χαίρειν* dazu verleiten lassen, diesen Brief, der unmöglich von Julius (336—352) herrühren kann (er verräth sich durch seine Lehre vom heiligen Geist und seine Christologie als ein Erzeugniss aus der Zeit nach 360 und durch die letztere als ein Erzeugniss der Schule des Apollinarios) für wirklich von dem alten römischen Bischof verfasst anzusehen (s. seinen Apologeticus pro XII capitibus adv. orientales episcopos, Coleti IV, 1379)“ [12]). Wenn ein Kyrillos also so in die Irre gehen konnte, dann dürfen wir den hundert Jahre später schreibenden Proklos um gleichen Fehlers willen nicht schelten.

Eine weitere Schwierigkeit, welche uns nöthigt von Athanasios abzusehen, liegt in der Schreibweise, welche die beiden Bücher aufweisen. Von vornherein wollen wir uns nicht verhehlen, dass derartige Schlussfolgerungen oft recht trügerisch sind. Dafür zeugt schon Montfaucon mit seinen Bemühungen, Athanasios als Verfasser darzuthun, während, wie er selbst mittheilt, von den Neueren einige das erste, andere das zweite Buch wider Apollinarios für unecht erklärt haben. Um jeden Zweifel zu beseitigen, macht er darauf aufmerksam, dass die Zurückweisung der Gegner I, 6 mit denselben Gründen und bisweilen mit denselben Wendungen erfolge wie in des Athanasios Brief an Adelphios, dass die Einwendung *τί τοίνυν μέμφεσθε Ἀρειανοῖς* u. s. w. (I, 10) fast mit denselben Worten sich im Briefe an Epiktetos finde, und dass jener Kap. 12 behandelte Vorwurf der Apollinaristen, die Rechtgläubigen führten statt der Dreieinigkeit eine heilige Vierzahl ein, gleichfalls dem Sinne nach im Briefe an Epiktetos aufstosse; kurz, wenn man die

[12]) Caspari a. a. O. S. 107, Anm.

beiden Bücher wider Apollinarios mit anderen Schriften des Athanasios, besonders mit den Briefen an Epiktetos, Adelphios und Maximus vergleiche, man eine solche Menge verwandter Stellen treffe, dass man an der Abfassung durch Athanasios nicht zweifeln könne. Ich erlaube mir diese Schlussfolgerung ernstlich zu bezweifeln. Können denn die von Montfaucon aufgeführten Besonderheiten nicht auch anders erklärt werden? Was soll jenes *τί τοίνυν μέμφεσθε Ἀρειανοῖς*? Auf so eine einzelne, unter gleichen Verhältnissen bei anderen Schriftstellern gewiss ebenso sich findende Wendung kann doch unmöglich ein Gewicht gelegt werden. Und warum sollen wir bei der Zurückweisung der oben erwähnten Beschuldigung der Apollinaristen betreffs der Vierzahl gerade auf Athanasios' Brief an Epiktetos blicken? Wehrt sich doch auch Gregorios von Nyssa gegen eben diesen Vorwurf in seinem *Ἀντιρρητικὸς κατὰ Ἀπολλιναρίου* in weitläufigen Auseinandersetzungen, die er[13]) mit den Worten beschliesst: *ὥστε κίνδυνός ἐστιν οὐδεὶς εἰς τετράδα ἡμῖν τὸν τῆς τριάδος λόγον πλατύνεσθαι, καθὼς ὁ Ἀπολλινάριος λέγει.* Für den von Montfaucon zuerst angeführten Fall wird sich unschwer die Möglichkeit eines ähnlichen Abhängigkeitsverhältnisses, wie das zuletzt angedeutete, geltend machen lassen. Doch wie mir scheint, ist es gar nicht nöthig, darauf einen so sonderlichen Nachdruck zu legen. Ich halte es für weit unwahrscheinlicher, dass Athanasios selbst Wendungen und Beweisgründe aus seinen eigenen Schriften sollte einfach wiederholt haben, als dass andere kirchliche Schriftsteller, — Böhringer dachte mit Recht an Schüler des Athanasios — in Alexandria selbst als des grossen Meisters Zeitgenossen lebend und mit dessen gefeierten Schriften, ihrem Gedankengehalt wie ihrer Darstellung auf das innigste vertraut, diese beiden Bücher wider Apollinarios in seinem Sinn und Geist verfassten. Das ist zunächst eine Möglichkeit, die damit, dass sie der anderen von

[13]) Kap. 42 in Zacagni, Collectio monum. vet. Rom. 1698. S. 236.

Montfaucon behaupteten Möglichkeit — denn als einen Beweis dürfen wir seine Behauptung selbstverständlich nicht gelten lassen — einfach mit dem Anspruch grösserer Wahrscheinlichkeit gegenübertritt, noch nicht die für einen wirklichen Beweis unbedingt nöthige zwingende Ueberzeugungskraft erlangt hat. Von einer genauen sprachlichen Vergleichung mit unbezweifelt echten Schriften des Anathasios dürfen wir uns um des eben angeführten Abhängigkeitsverhältnisses willen keinen besonderen Erfolg versprechen. Auffällig erscheint mir in der ersten Schrift eine gewisse Schwerfälligkeit und Breite in der rednerischen Ausgestaltung der einzelnen Satzglieder, die wir bei Athanasios vergeblich suchen dürften. Ich nenne als Beispiel die vorhin schon aus dem dritten Kapitel der Schrift mitgetheilte Stelle.

Wichtiger als die bedenkliche Beschaffenheit der äusseren Gründe und der Sprache und Darstellung erscheint mir endlich noch ein anderer Umstand. Es ist, so behaupte ich, unmöglich, an des Athanasios Urheberschaft festzuhalten, weil in beiden Büchern auf Schriften des Apollinarios Bezug genommen wird, welche erst nach Athanasios' Tode geschrieben und bekannt geworden sind.

Dieser Punkt ist nach meiner Ueberzeugung allerdings ein sehr wichtiger, ja er ist geradezu der entscheidende und Ausschlag gebende. In der Unbestimmtheit hinsichtlich der zeitlichen Anordnung der zum Beweise herangezogenen und in die Geschichtsdarstellung verwebten dogmatischen Schriften des Laodiceners liegt ein wirklicher Mangel der sonst so trefflichen Darstellungen Voigt's und Böhringer's. Ersterer stellt nämlich apollinaristische Aeusserungen aus unseren beiden angefochtenen Schriften mit völlig gleichartigen und gleichlautenden bei Gregorios von Nyssa, von Nazianz und Theodoretos auf eine Linie, ohne zu beachten, dass die von den genannten Kirchenlehrern widerlegten oder doch bekämpften Worte des

Apollinarios grösstentheils Schriften desselben entnommen sind, die nachweislich erst verschiedene Jahre nach des Athanasios Tode abgefasst sind. Böhringer dagegen führt bei der Darstellung der letzten Lebensjahre des Athanasios Apollinarios' Lehren in ihren Grundzügen vor, um für die von Athanasios nach seiner Rückkehr aus der Verbannung im Jahre 362 abgehaltene Kirchenversammlung den nöthigen dogmatischen Hintergrund zu gewinnen. Auch dies Verfahren halte ich für nicht zulässig, weil auch Böhringer es verabsäumt hat, auf den Umstand zu achten, dass die von ihm hervorgehobenen Lehrbesonderheiten des Apollinarios zur Zeit der Alexandrinischen Kirchenversammlung eben durchaus noch nicht deutlich erkennbar hervorgetreten waren. Hätten beide so verdienstvolle Forscher auf dieses wichtige Sachverhältniss ein strengeres Augenmerk gerichtet, so müsste, meine ich, die über unseren dem Athanasios zugeschriebenen Büchern wider Apollinarios schwebende Streitfrage, was diesen Punkt wenigstens angeht, längst entschieden worden sein.

Gewiss werden in des Athanasios Briefen an Epiktetos, Adelphios und Maximus gar mancherlei wirre, ketzerische Lehren aufgezählt und zurückgewiesen, aber doch nur zum geringen Theile solche, die sich mit Apollinarios' Ansichten berühren. Von einem apollinaristischen Streit und dessen Beilegung auf jener Kirchenversammlung kann eigentlich mit Fug nicht geredet werden. Apollinarios war daselbst durch Abgeordnete vertreten, und die Erklärungen, welche von diesen, offenbar im Zusammenhang mit der Erörterung von anderswoher eingetragenen Streitfragen, abgegeben wurden, wie sie aus des Athanasios Rundschreiben noch deutlich zu erkennen, sind weit von ketzerischen Ansichten entfernt. Und wenn man dergl. in sie hineingedeutet oder gemeint hat, der vielgewandte Apollinarios habe hier eine offene Aussprache seiner eigentlichen Ansichten geschickt vermieden, so kann dies vor einer unbefangenen Betrachtung der für jenes Jahr

in Betracht kommenden Zeugnisse nicht bestehen. Apollinarios hat in einem Schreiben an Serapion, den bekannten Gesinnungsgenossen des Athanasios, ausdrücklich sich zu dem Inhalt des Briefes desselben an Epiktetos bekannt, insbesondere die Ansicht derer, welche die Wesensgleichheit des Fleisches mit der Gottheit behaupteten, als Wahnsinn bezeichnet [14]). Auch der letzte der jüngst von mir als echt erwiesenen Briefe des Apollinarios an Basileios vom Jahre 362 [15]) dürfte hier als Zeuge angeführt werden können. Apollinarios klagt im Eingange über den Kampf, der gegen die Frömmigkeit sich erhoben und in welchem er selbst stehe, womit er unverkennbar jene ersten feindseligen Massnahmen des Kaisers Julianus meint, welche die Wiederherstellung des Hellenismus zum Ziel hatten. Sodann aber spricht er über das von den aus Aegypten zurückgekehrten Bischöfen und Mönchen, unter letzteren eben seine eigenen Vertreter auf der Kirchenversammlung zu Alexandria, mitgebrachte und in Umlauf gesetzte Schreiben, offenbar des Athanasios Synodalrundschreiben, das er anerkennend als *σύμφωνα παλαιοῖς γράμμασιν, τοῖς τε θείοις αὐτοῖς καὶ τοῖς καθ' ὁμοφωνίαν τῶν θείων ἐν Νικαίᾳ γραφεῖσιν* bezeichnet. *Ἀναγκαία δὲ* — sagt er — *ἦν ἡ μετ' ἐξηγήσεως τῶν αὐτῶν* (d. h. der nicänischen Glaubenssätze) *ἐπανάληψις διὰ τὴν οὐχ ὑγιῆ τῶν κειμένων παρεξήγησιν, ἣν εἰσῆγον οἱ πάλαι μὲν ἄντικρυς ἀντιλέγοντες, νῦν δὲ τὴν ἀντιλογίαν ἐξηγήσεως σχήματι μεθοδεύσαντες.* Keine Andeutung ist in dem ganzen so werthvollen Briefe davon zu finden, dass Apollinarios und seine dogmatische Ueberzeugung etwa irgendwie Gegenstand der Erörterung und des Bedenkens seitens Athanasios' und der Theilnehmer der Versammlung gebildet, auch nicht die leiseste Spur von Unmuth über etwaige Vergewaltigung

[14]) Leont. Adv. fraudes Apollinarist. bei Mai, Spic. Rom. X, 2, S. 125: *τὴν δὲ ἐπιστολήν δεσπότου μου τὴν εἰς Κόρινθον ἀποσταλεῖσαν σὺν ὅρκῳ ἀπεδεξάμεθα· τῶν δὲ εἰπόντων ὁμοούσιον θεῷ τὴν σάρκα πολλὴν μανίαν κατέγνωμεν.*

[15]) Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VIII, S. 85—123.

der eigenen Meinung oder irrige Darstellung derselben durch Athanasios. Im Gegentheil, nichts als Anerkennung über die Thätigkeit der Kirchenversammlung und ihr lobenswerthes Festhalten an den alten, wohlerprobten nicänischen Grundlagen. Und alles das mit Fug und Recht treu und ehrlich gemeint und nicht etwa in hinterlistiger, des eigenen Innern Zwiespalt sorgfältig verhüllender Weise. Noch stand Apollinarios voll und ganz mit Athanasios auf demselben Boden dogmatischer Ueberzeugungen. Als bedeutendster Verfechter des Nicänums zog er damals gegen Eunomios in einer schneidigen Schrift zu Felde und trat dem ungerechten Gesetze des Kaisers Julianus vom 17. Juni 362 mit seinem schönen, wie ich erwiesen zu haben glaube[16]), uns unter des Justinus Schriften überlieferten Werke *Ὑπὲρ ἀληθείας ἢ λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* entgegen. Seine christologischen Schlussfolgerungen aus der nicänischen Lehre, die ihn den alten Freunden mehr und mehr entfremdeten, hatte er damals noch nicht gezogen. Das geschah erst, soweit wir dies heute noch den uns zu Gebote stehenden Quellen entnehmen können, ein ganzes Jahrzehnt später, wie ich das in einer besonderen Abhandlung „Zur Zeitfolge der dogmatischen Schriften des Apollinarios von Laodicea“[17]), auf deren Ergebnisse ich hier einfach zu verweisen mir erlaube, ausführlich und mit sorgfältiger Benutzung aller Ausschlag gebenden Nachrichten und Beweismittel dargethan zu haben glaube. Ich erwähne daraus nur kurz die Thatsachen, die für unsere Frage zunächst von Bedeutung sind.

Im Jahre 373 weiss Basileios noch nichts von irgend einer Lehrabweichung des Apollinarios, noch nichts von irgend einer gegen ihn deswegen erhobenen Anklage. Inzwischen hat sich Basileios, dessen frühere freundschaftliche Verbindungen mit dem Laodicener

---

[16]) Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VII, S. 257—302.
[17]) Jahrbücher für protestantische Theologie, Bd. XIII, S. 529 ff.

durch den von mir als echt erwiesenen Briefwechsel klar bezeugt werden, um verschiedener, besonders wegen Sabellianismus wider jenen erhobener Klagen willen von dem grossen Lehrer abgewandt, wiewohl noch im Jahre 376 die alte Liebe zu demselben in einem Briefe an Bischof Patrophilos (244 = 82) unzweideutig hervorbricht. Dies Jahr 376 ist aber noch durch eine zweite hier in Betracht kommende Thatsache wichtig. Noch zu Anfang oder Mitte des Jahres 376 ist dem Epiphanios Genaueres betreffs der Lehrabweichungen des Apollinarios nicht bekannt. Er führt freilich (Haer. LXXVII, 2) aus dem Munde von Schülern des Apollinarios Lehrsätze desselben an, bezeichnet aber ihn selbst noch in höchst achtungsvoller Weise als „den ehrwürdigen und auch dem seligen Vater Athanasios, ja allen Rechtgläubigen theuren Greis“ und ist geneigt zu glauben, „dass die Schüler die tiefen Gedanken eines solchen gelehrten und einsichtsvollen Mannes nicht verständen und sich selbst etwas aussännen, was er nicht gelehrt habe“. Diese Aeusserungen des sonst so strengen Ketzerrichters sind nur erklärlich, wenn er Apollinarios' christologisches Hauptwerk, die *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*, damals noch nicht gelesen hatte. Wir werden daher weiter schliessen dürfen, dass Apollinarios dasselbe noch nicht geschrieben hatte, oder wenn doch, dass es nur im engsten Kreise der Schüler und Anhänger bekannt war. Genaues Achten auf andere zeitgenössische Kundgebungen wird uns einen Schritt weiter führen. Ende des Jahres 376 nämlich richtete Epiphanios an Basileios ein Schreiben mit der Bitte, ihm über die Lehre des Laodiceners, die damals in einigen Gegenden Beifall zu finden anfing, sein Urtheil mitzutheilen, eine Bitte, welche dieser mit dem Hinweis auf seinen kränklichen Zustand sowohl wie auf die Fruchtlosigkeit endlosen Streites ablehnte. Schon vor Empfang des Briefes des Epiphanios hatte er einen anderen von zwei Mönchen aus dem Oelbergskloster erhalten, wo Apollinarios' Lehre Zwietracht ge-

stiftet hatte. Die Bitte derselben, das Nicänum durch Zusätze über die Fleischwerdung des Logos zu vervollständigen, lehnte Basileios ab, ermahnte sie vielmehr zum Frieden, indem er überaus milde über den Gegenstand des Streites urtheilte, hauptsächlich aus dem Grunde, weil sie Apollinarios und einige seiner Aussprüche so vertheidigten, dass Verkehrtes daraus keineswegs folgte. Aus der Bitte jener beiden Mönche um rechtgläubige christologische Zusätze zum Nicänum scheint mir hervorzugehen, dass die Beunruhigung der Gemüther, von der ja gleichzeitig auch Epiphanios anderswoher Kunde erhalten hatte, und der Zwist unter den Mönchen im Oelbergskloster unmittelbar auf die nächste Wirkung der christologischen Hauptschrift des Laodiceners, des „Erweises der Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen" zurückzuführen ist. Basileios scheint sie damals noch nicht gekannt zu haben, er würde sonst schwerlich so milde geurtheilt haben. Wir werden, wenn wir Basileios' eben nur kurz angedeutete Mittheilungen mit denen des Epiphanios richtig verbinden, auf das Jahr 376 geführt, in welchem der Laodicener jene seine christologische Hauptschrift verfasst haben muss. Wenn wir nun die beiden Athanasios zugeschriebenen Bücher wider Apollinarios erfüllt sehen von deutlichen Bezugnahmen hauptsächlich auf dieses Werk des Apollinarios, so ist es unmöglich, dass Athanasios, der 373 starb, jene beiden Schriften verfasst haben kann.

Für diese Beziehungen möge nunmehr der Beweis erbracht werden. Aus den eben gegebenen geschichtlichen Ausführungen erhellt mit voller Deutlichkeit auch die andere Thatsache, dass von einer eigentlichen Schule des Apollinarios gleichfalls erst etwa von dem Jahre 376 an die Rede sein kann. Von diesem Jahre her schreibt sich der eigentliche apollinaristische Streit in der Kirche, von da an begannen sich in besonderer Weise Schüler und Vertheidiger der Lehre ihres Meisters zu sammeln und mit Wort und Schrift hervorzutreten.

Voigt hat (a. a. O. S. 335) richtig hervorgehoben, dass die der ersten Hälfte der ersten Schrift angehörige „Bekämpfung der apollinaristischen Lehre von der Leiblichkeit des Herrn nicht als eine gegen Apollinarios selbst, sondern vielmehr als eine gegen die sich um ihn lagernde weitere Partei gerichtete anzusehen ist.“ Dahin sind besonders die Sätze zu rechnen: *ὁμοούσιον τὴν σάρκα τῆς θεότητος λέγειν ἐπιχειρεῖτε* (I, 9) oder *ὁμοούσιος γέγονε τοῦ λόγου ἡ σάρξ* (I, 10) und *πῶς ὑμεῖς πάλιν λέγετε ἐξ οὐρανοῦ τὸ σῶμα* (I, 7). Das sind Sätze, wie sie schon Athanasios in seinem, die in Korinth vornehmlich hervorgetretenen wunderlichen Lehrbildungen berücksichtigenden Briefe an Epiktetos zurückgewiesen, dem, wie wir gesehen, Apollinarios in seinem Schreiben an Serapion ausdrücklich zustimmte. Thatsache ist, dass selbst bei hervorragenden Kirchenlehrern Unklarheit darüber herrschte, wie weit gewisse Lehren auf Apollinarios selbst zurückgingen, oder nur von Schülern oder ihm ferner Stehenden aus dessen Sätzen gefolgert wurden. Ja Thatsache ist, dass z. B. die beiden Gregorios im Eifer der Widerlegungen sich hier und da Folgerungen aus den Lehren des Laodiceners erlaubt haben, welche dieser nimmer zugegeben haben würde und gegen welche er mehrfach Veranlassung nahm sich zu verwahren. So steht es z. B. in dem vorliegenden Falle. Apollinarios' Lehre erhellt u. a. aus folgender Stelle der Gegenschrift des Gregorios von Nyssa. Dieser erklärt Kap. 19, S. 166: [*ἐν τοῖς πρὸ τούτου φησί, τοῦ Ζαχαρίου τὴν ῥῆσιν* (Sach. 13, 7: Schwert! mache dich auf wider meinen Hirten und wider den Mann, den ich mir zugesellte) *πρὸς τὸ δοκοῦν ἑρμηνεύων, ὡς ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς περὶ τοῦ υἱοῦ λέγων εἰρῆσθαι τὸ „σύμφυλον“* (bei Tischendorf *πολίτην*), *ὅπερ ἐστὶ συμφυῆ τε καὶ ὁμοούσιον· εἰ μὲν οὖν ὀρθῶς ἢ μὴ τοῦτο ὑπείληφεν, ἑτέρου λόγου. ὃ δ' οὖν κατασκευάζει, τοῦτό ἐστιν·*] *Δηλοῖ* [*φησί*] *διὰ τούτων ὁ προφητικὸς λόγος, ὅτι οὐ κατὰ τὴν σάρκα ὁμοούσιος τῷ θεῷ ἀλλὰ κατὰ τὸ πνεῦμα, τὸ ἡνώμενον τῇ σαρκί.* Jene beiden oben der ersten Schrift wider Apollinarios enthobenen Sätze weist Apollinarios ganz ausdrücklich

in seinem ersten Briefe an Dionysios[18]) zurück: *μηδὲν παρ' ἐμοῦ*, sagt er, *καινὸν ζητείτω τις νῦν, μηδ' ἀποσιώπησιν τῆς ἀληθείας ἀπαιτείτω, ὡς ἐκ ταύτης εἰρήνην κατασκευάζων· ὅτι δὲ ἡμῖν οὐδεὶς ἐπάγειν δύναται ταῦτα τὰ κατά τινων λεγόμενα, δῆλόν ἐστιν ἐξ ὧν ἀεὶ γεγράφαμεν, οὔτε τὴν σάρκα τοῦ σωτῆρος ἐξ οὐρανοῦ λέγοντες, οὔτε ὁμοούσιον τῷ θεῷ τὴν σάρκα, καθ' ὅ ἐστι σὰρξ καὶ οὐ θεός, θεὸς δὲ καθ' ὅσον εἰς ἓν πρόσωπον ἥνωται τῇ θεότητι.* Besonders scharf ist seine darauf bezügliche Aeusserung im Briefe an Terentius (a. a. O. S. 130): *Εἰ δέ τις ἢ δύο πρόσωπα λέγει τὸν υἱόν, ἢ τὴν σάρκα ὁμοούσιον τῷ θεῷ καὶ τῇ ἡμετέρᾳ σαρκί, ἢ ἐξ οὐρανοῦ καταβεβηκυίαν, καὶ μὴ τῷ ἐξ οὐρανοῦ προσειλημμένην, παθητὴν λέγων τὴν θεότητα, ἀναθεματιζέσθω.* Und die schneidige Fassung der wiederholt abgewiesenen thörichten Ansicht in einem Bruchstück aus einer syllogistischen Schrift (a. a. O. S. 131), auf die ich hier nur verweise, lässt an Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig.

Hatten wir es hier mit der Abweisung von theologischen Lehrsätzen zu thun, die der apollinaristischen Schule in weiterem Sinne eigenthümlich gewesen zu sein scheinen, so finden sich doch auch innerhalb des ersten, vorwiegend auf jene Sätze Bezug nehmenden Theiles der Schrift schon ganz bestimmt gefasste Anschauungen und Aeusserungen, die sich zwar nicht als wörtlich den Schriften des Apollinarios entnommen, — darin unterscheidet sich diese Streit- und Friedensschrift durchaus von der des Gregorios von Nyssa — wohl aber als solche kennzeichnen, die aus der Bekanntschaft mit des Apollinarios christologischer Hauptschrift, dem „Erweis der göttlichen Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen" vom Jahre 376 und anderen ungefähr gleichzeitigen geflossen sein müssen.

Ich hebe nur das Bezeichnendste als für diesen Nachweis ausreichend hervor.

„Wenn ihr" — so wendet sich im 12. Kapitel der

---

[18]) Leont. Adv. fraudes Apollinarist. bei Mai, Spicil. Rom. X, S. 129.

Verfasser an die Gegner — „das Fleisch, welches gelitten, in derselben Weise wie den Sohn und den heiligen Geist für gleichen Wesens mit dem Vater erklärt; warum werft ihr uns dennoch vor, wir lehrten eine Vierheit statt der Dreiheit (*καὶ τί ἔτι ἡμᾶς μέμφεσθε ὡς τετράδα ἀντὶ τριάδος λέγοντας*): während ihr selbst doch, obschon wider Willen, eine Vierheit statt der Dreiheit bekennen müsst, indem ihr das Fleisch für gleichen Wesens mit der Dreieinigkeit erklärt?" Nach des Gregorios von Nyssa Zeugniss hat Apollinarios selbst in jener seiner Hauptschrift den Rechtgläubigen diesen Vorwurf gemacht: *ὥστε κίνδυνός ἐστιν οὐδεὶς* — sagt derselbe in seinem *Ἀντιρρητικός* Kap. 42, S. 236 — *εἰς τετράδα ἡμῖν τὸν τῆς τριάδος λόγον πλατύνεσθαι, καθὼς ὁ Ἀπολλινάριος λέγει.* Anderseits ist jener oben ausgesprochene, dem Apollinarios vielleicht zuerst von den Antiochenern in eben jenen siebziger Jahren gemachte Vorwurf in der, wie es scheint, etwa gleichzeitigen *Κατὰ μέρος πίστις* von dem Laodicener mit dürren Worten zurückgewiesen (Lagarde, S. 110, 19 ff.; Migne, Patr. gr. X, S. 1117): *Καὶ ἐστὶ θεὸς ἀληθινὸς ὁ ἄσαρκος ἐν σαρκὶ φανερωθείς, τέλειος τῇ ἀληθινῇ καὶ θείᾳ τελειότητι, οὐ δύο πρόσωπα οὐδὲ δύο φύσεις· οὐδὲ γὰρ τέσσαρα προσκυνεῖν [ἡμᾶς] λέγομεν, θεὸν καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ ἄνθρωπον καὶ πνεῦμα ἅγιον.*

Eine ähnliche Stellung wie der eben behandelte Lehrsatz nimmt schon in dem 3. bis 6. Kapitel ein anderer ein. „Antwortet," — so redet der Verfasser Kapitel 3 seine Gegner an — „die ihr ein neues Evangelium erfunden haben wollt, woher habt ihr den Auftrag, das Fleisch ungeschaffen zu nennen (*σάρκα ἄκτιστον λέγειν*), so dass ihr entweder von einer Verwandelung des Logos in Fleisch träumen oder das Werk des Leidens und des Todes Christi für einen Schein halten müsst?" Daran schliesst sich wenige Zeilen später die Frage: „Wie nennt ihr denn das Ungeschaffene leidend oder das Leidende ungeschaffen?" Und Kapitel 4: „Ihr sagt, durch Vereinigung mit dem Ungeschaffenen sei das Fleisch zu einem ungeschaffenen geworden" (*ἀλλὰ*

λέγετε ὅτι ἄκτιστος γέγονε τῇ ἑνώσει τῇ πρὸς τὸν ἄκτιστον). Dass hier Sätze des Apollinarios nicht richtig verstanden oder als aus dem Zusammenhang gerissen vorgetragen und danach zurückgewiesen werden, wie ganz derselbe Sachverhalt mehrfach bei Gregorios von Nazianz und von Nyssa zu beobachten ist[19]), kann zum Glück noch durch Apollinarios' eigene Darlegungen bewiesen werden. Er hat den Antiochenern Flavianus und Diodoros gegenüber seinen Standpunkt gewahrt, und es ist für unseren Beweis wieder von Wichtigkeit, dass die betreffenden Aeusserungen Schriften angehören, die erweislich nach 373 verfasst sind.

In der an Flavianus gerichteten Schrift[20]) giebt Apollinarios dem oben von gegnerischer Seite einseitig gefassten Satze die Ausführung: Ἤδη ἀφίσταται τὸ σῶμα τοῦ πλαστὸν εἶναι καὶ ἐν μορφῇ δούλου· ἀλλὰ δεδόξασται τῇ πρὸς ἄκτιστον ἑνώσει φυσικῇ, καὶ κατ' αὐτὴν τὴν γέννησιν τὴν ἐκ τῆς παρθένου καὶ κατὰ τοῦτο οὐ μετέπεσεν ἐκ τοῦ πλαστὸν εἶναι εἰς τὸ ἄκτιστον εἶναι, ἀλλ' ἥνωται τῷ ἀκτίστῳ· καὶ θεὸς ὢν κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἄκτιστόν ἐστιν ἢ θεός· καὶ ἐπειδὴ τοῦ πατρὸς οὐκ ἂν γένοιτο σῶμα, οὐ γὰρ σωματοῦται πατήρ, κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγέννητον δηθείη ποτέ, οὔτε ἰδίᾳ φύσει ἀγέννητον, ὥσπερ υἱὸς καὶ γέννημα τῇ πρὸς τὸν γεννητὸν υἱὸν ἑνώσει φυσικῇ τε καὶ ἐξ ἀρχῆς.

Aehnlich ist seine Begründung in der Schrift gegen Diodoros, die in der Stelle bei Leontios (a. a. O.) als erste nach der über die Dreieinigkeit und damit zeitlich ziemlich genau bezeichnet wird: Ἀλλὰ ταῦτα φλυαρῶν, λεγέτω πῶς τῷ θεῷ καθ' ἑνότητα προσώπου συναφθὲν οὐχὶ θεὸς σὺν αὐτῷ; πῶς τὸ τῷ ἀκτίστῳ καθ' ἑνότητα ζωτικὴν ἑνωθὲν οὐκ ἄκτιστον σὺν αὐτῷ; εἰ γὰρ οὐ

---

[19]) Dahin gehört z. B. der von den beiden Gregorios ebenso wie in der oben angeführten Stelle und auch in der zweiten Schrift Kap. 16 gegen Apollinarios erhobene Vorwurf, dass er die Gottheit leiden und sterben lasse. Vgl. dazu Voigt's sehr verständige Ausführungen a. a. O. S. 322 ff.

[20]) Leont. Adv. fraudes Apollinarist. bei Mai, Spicil. Rom. X, 2, S. 143 und 144.

κοινὴ ἡ ἐπωνυμία, οὐδὲν οὕτως ἔσται τὸ συγκεκραμένον· πάντων δ' ἀλογώτατον, εἰ τοῖς μὲν τοῦ σώματος ὀνομάσομεν τὸ ἀσώματον, λέγοντες σάρκα γεγενῆσθαι τὸν λόγον· τῷ δὲ τοῦ ἀσωμάτου μὴ προσαγορεύσομεν τὸ σῶμα, κατὰ τὴν ἕνωσιν μέντοι τὴν πρὸς ἐκεῖνο· καὶ εἰ θαυμάζει πῶς τὸ κτιστὸν εἰς τὴν τοῦ ἀκτίστου προσηγορίαν ἑνοῦται, πολλῷ μᾶλλον ἕτερος θαυμάσει δικαίως, πῶς τὸ ἄκτιστον τῇ προσηγορίᾳ τῆς κτιστῆς σαρκὸς ἥνωται.

Der zweite Theil unserer ihrem Verfasser nach unbekannten Schrift dreht sich fast ausschliesslich um einen Satz, der allerdings auf Apollinarios selbst zurückgeht, und den der Verfasser im 13. Kapitel gleich in folgender Fassung voranstellt: „Ihr sagt, statt des inneren Menschen, der in uns ist, sei in Christus *νοῦς ἐπουράνιος* gewesen." Auf den Ausdruck kommt es hier ebenso wenig wie vorher an, sondern auf den wesentlichen Gehalt des apollinaristischen Satzes. Und diesen hat der Verfasser, Apollinarios und seine ganze Anhängerschaft im Auge habend, daher fort und fort die Menge derselben in der zweiten Person der Mehrzahl, niemals Apollinarios selbst anredend, unzweifelhaft der christologischen Hauptschrift des Laodiceners entlehnt. Merkwürdigerweise kommt in des Gregorios von Nyssa Widerlegung, welche, wie die zahlreichen anderswo uns erhaltenen Bruchstücke aus Apollinarios' Hauptschrift und Gregorios' eigene gelegentliche Erklärungen anzunehmen nöthigen, des Laodiceners Gedanken durchaus nicht erschöpft, dieser Satz gar nicht vor, er wird ganz zum Schluss nur flüchtig gestreift in folgender Weise: *Πῶς* — sagt Apollinarios bei Gregorios (Kap. 56, S. 277) wörtlich — *θεὸς ἄνθρωπος γίνεται, μὴ μεταβληθεὶς ἀπὸ τοῦ εἶναι θεός, εἰ μὴ νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ κατέστη*; Dazu bemerkt Gregorios (in demselben Kapitel S. 278): *οὐκοῦν ἴσος ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐστι τῇ θεότητι, εἴπερ, καθώς φησι ὁ Ἀπολλινάριος, νοῦς ἀνθρώπου ἡ θεία φύσις ἐγένετο.*

Dass der Laodicener aber von der Ersetzung der menschlichen Seele Jesu Christi durch den göttlichen Logos an dieser Stelle wirklich ausführlicher geredet, darf mit voller Sicherheit aus Gregorios von Nazianz

geschlossen werden, von welchem ich nachgewiesen habe[21]), dass er höchst wahrscheinlich nur zwei grössere Schriften des Apollinarios gekannt hat, nämlich die „von der Dreieinigkeit" und den „Erweis der göttlichen Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen". Von ersterer kann aus naheliegenden Gründen hier nicht die Rede sein, die letztere ist es, aus welcher heraus Gregorios in seinem Briefe an Nektarios im Anschluss an die von Apollinarios in seiner Schrift ausführlich behandelte und gedeutete Stelle 1 Kor. 15, 47[22]) sich so ausdrückt: *εἶτα κατασκευάζει τὸν ἄνθρωπον ἐκεῖνον τὸν ἄνωθεν ἥκοντα τὸν νοῦν μὴ ἔχειν, ἀλλὰ τὴν θεότητα τοῦ μονογενοῦς, τὴν τοῦ νοῦ φύσιν ἀναπληρώσασαν μέρος γενέσθαι τοῦ ἀνθρωπείου συγκράματος τὸ τριτημόριον, ψυχῆς τε καὶ σώματος κατὰ τὸ ἀνθρώπινον περὶ αὐτὸν ὄντων, νοῦ δὲ μὴ ὄντος, ἀλλὰ τὸν ἐκείνου τόπον τοῦ θεοῦ λόγου ἀναπληροῦντος.* Der Ausdruck in der Schrift unseres Unbekannten ist gewiss von Apollinarios selbst gebraucht. Dafür spricht die oftmalige Erwähnung des aus jener Stelle des Korintherbriefs geflossenen *ἄνθρωπος ἐπουράνιος*; ferner die in einem Bruchstück bei Leontios (a. a. O. S. 141) aufbehaltene Zusammenstellung: *Ζῶν δὲ Χριστὸς σῶμα θεόπνουν καὶ πνεῦμα ἐν σαρκὶ θεϊκόν, νοῦς οὐράνιος, οὗ μετασχεῖν εὐχόμεθα κατὰ τὸ „ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν"* u. s. w.; und ebenso die ganz gleiche Wendung in dem seinem Briefe an die verbannten ägyptischen Bischöfe in Diocäsarea vom Jahre 377 angefügten Glaubensbekenntnisse: *Ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν, οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἅγιον ἐπιδεδημηκέναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, ὅπερ ἦν ἐν προφήταις, ἀλλ' αὐτὸν τὸν λόγον σάρκα γεγενησθαι, μὴ ἀνειληφότα νοῦν ἀνθρώπινον, νοῦν τρεπόμενον καὶ αἰχμαλωτιζόμενον λογισμοῖς ὑπαροῖς, ἀλλὰ θεῖον ὄντα νοῦν ἄτρεπτον οὐράνιον.*

Soviel von der ersten Schrift wider Apollinarios und ihrer Abhängigkeit von Schriften des Apollinarios, die durchaus jenen Jahren — d. h. 376 und ff. — ange-

[21]) Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VI, S. 531. 532.
[22]) In Greg. Nyss. Antirrh., Kap. 11, S. 146 ff.

hören, in welchen eine christologische Sonderlehre von Apollinarios entwickelt und durch zahlreiche Anhänger und Schüler in verschiedenen Theilen der morgenländischen Kirche verbreitet wurde. Dass auch die zweite Schrift wesentlich denselben Gedankenkreis berücksichtigt, geht zum Theil schon aus der Art der Benutzung hervor, welche Voigt von ihr gemacht hat. Er folgte bei der Darlegung der Bestreitung des Apollinarismus dem Inhalte des ersten der beiden Bücher und schaltete aus dem zweiten nur das ein, was ihm als Ergänzung des ersten erschien. Insofern bedarf es eigentlich für das zweite Buch keines ins einzelne gehenden Nachweises; was vom ersten bewiesen, gilt ganz allgemein auch vom zweiten. Nur einiges Wenige sei zum Beweise angeführt, dass der Verfasser der zweiten Schrift thatsächlich nach des Laodiceners Hauptschrift geschrieben und diese ganz offenbar berücksichtigt hat.

Unter denjenigen Stellen, in welchen diese Rückbeziehung auf Apollinarios' „Erweis der göttlichen Fleischwerdung" zu Tage tritt, erwähne ich zunächst die in Kap. 4. Hier finden sich unter verschiedenen apollinaristischen Lehrsätzen von Jesus Christus die Aussagen: *ἢ ἄνθρωπον σταυρωθέντα καὶ κύριον τῆς δόξης ὄντα, ἢ ἄνθρωπον ἀκούοντα „κάθου ἐκ δεξιῶν μου" ἢ ἄνθρωπον ἐρχόμενον κρίσιν κρῖναι.* Die hier berücksichtigte Psalmstelle (110, 1) ist nun aber von Apollinarios in den von Theodoretos[23]) unter der Ueberschrift *Ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λογιδίου* aufbehaltenen Bruchstücken, die, wie ich bewiesen habe[24]), sämmtlich der eben erwähnten christologischen Hauptschrift des Laodiceners zugehören, ganz besonders behandelt und für seine Zwecke gedeutet worden. Der unbekannte Verfasser der zweiten Schrift kommt auf diese Stelle im 15. Kapitel noch einmal zurück und zwar in einer Weise, welche zeigt, dass er Apollinarios' Darstellung unmittelbar dabei im Auge gehabt hat. Eine einfache Gegenüberstellung wird dies veranschaulichen.

[23]) Dialog. II, in Schulze's Ausgabe, Bd. IV, S. 172 ff.

[24]) Jahrbücher für prot. Theol., Bd. IX, S. 299 ff.

Apollinarios.

Τὸ μὲν οὖν „Κάθου ἐκ δεξιῶν μου“ ὡς πρὸς ἄνθρωπον λέγει· οὐ γὰρ τῷ ἀεὶ καθημένῳ ἐπὶ θρόνου δόξης, καθὸ θεὸς λόγος, εἴρηται μετὰ τὴν ἄνοδον τὴν ἐκ γῆς· ἀλλὰ τῷ νῦν εἰς τὴν ἐπουράνιον ὑψωθέντι δόξαν καθὸ ἄνθρωπος, ὡς οἱ ἀπόστολοι λέγουσιν· „Οὐ γὰρ Δαβὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς· λέγει δὲ αὐτὸς, Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου“, ἄνθρωπον μὲν τὸ πρόσταγμα, ἀρχὴν τῇ καθέδρᾳ διδοῦν· θεῖον δὲ τὸ ἀξίωμα τὸ συγκαθῆσθαι θεῷ, ᾧ λειτουργοῦσιν αἱ χίλιαι χιλιάδες καὶ παραστήκουσιν αἱ μύριαι μυριάδες. [καὶ μετ' ὀλίγα.] Οὐ γὰρ ὡς θεῷ ὑποτάσσει τοὺς ἐχθρούς, ἀλλ' ὡς ἀνθρώπῳ· ὥστε τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ θεὸν ὁρώμενον καὶ ἄνθρωπον.

Anonymos.

Ἀσύμφωνος τοίνυν ταῖς ἁγίαις γραφαῖς ὁ ὅρος ὑμῶν, καὶ ἀνάρμοστος τῆς πληρωθείσης οἰκονομίας ἡ γνώμη ὑμῶν. καὶ τὸ „Κάθου ἐκ δεξιῶν μου“ οὐκ ἀνθρώπου μὲν ἀξίωμα, ἀλλὰ θεοῦ. ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ τοῦ θεοῦ ἀξίωμα ἀνθρώπου ἀξίωμα γέγονεν, ἵνα τὸ τοῦ ἀνθρώπου ἀξίωμα θεοῦ ἀξίωμα πιστευθῇ, εἴρηται „Κάθου ἐκ δεξιῶν μου“ καὶ „Δόξασόν με, πάτερ, τῇ ἰδίᾳ δόξῃ“. οὐ χωρισθεὶς τῆς δόξης τοῦτο λέγει, ἀλλ' ἐν ἀδόξῳ σώματι γεγονώς, ἵνα δείξῃ οὐ χωριζομένην τῆς θεϊκῆς δόξης τὴν τοῦ δούλου μορφήν, ἀλλὰ ταύτην ἐπιδεικνυμένην.

Auf gleicher Linie, dünkt mich, steht u. a. auch noch die Rückbeziehung des Verfassers auf die von Apollinarios in seiner Hauptschrift vielfach gewendete und in besonderem Sinne ausgelegte Stelle 1 Kor. 15, 47, deren vorher schon Erwähnung geschah. Gerade seine Deutung scheint mir gegen die betreffende Stelle der Schrift des Apollinarios gerichtet, die freilich a. a. O. nur in wenigen wörtlichen Aeusserungen erhalten ist.

Apollinarios.

(Bei Greg. Nyss. a. a. O. S. 142): *Τὸ δὴ πνεῦμα, τουτέστι τὸν νοῦν θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώ-*

Anonymos.

(Kap. 16): *Ἐπουράνιος γὰρ ἄνθρωπος ὁ κύριος, οὐχὶ ἐξ οὐρανοῦ τὴν σάρκα ἐπιδειξάμενος, ἀλλὰ τὴν ἐκ γῆς ἐπου-*

ματος εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ λέγεται. (S. 145): *Καὶ ὁ Παῦλος τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ψυχὴν καλεῖ μετὰ σώματος οὖσαν.* (S. 146): *Ἀλλὰ ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ πνευματικὸς λέγεται . . . οἷος γὰρ ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι.*

ράνιον συστησάμενος. διὸ καὶ οἷος ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι κατὰ τὴν αὐτοῦ μετοχὴν τῆς ἁγιότητος, διὸ καὶ οἰκείωται τὰ τοῦ σώματος.

Mit diesen meinen Nachweisungen ist, denke ich, die bisher vereinzelt immer noch bei beiden Schriften festgehaltene Urheberschaft des Athanasios ein- für allemal beseitigt: Athanasios kann der Verfasser der beiden Bücher wider Apollinarios nicht sein. Gehen wir noch einen Schritt weiter. Ich behaupte drittens:

Beide Schriften stammen aus Alexandria.

Stillschweigend angenommen ist dies schon von allen früheren Forschern, als ganz selbstverständlich von denen, welche, wie die im Eingang genannten Gelehrten, Athanasios für den Verfasser halten, als nicht minder selbstverständlich aber auch von Böhringer, der einen Schüler des Athanasios für den Verfasser ansieht. Auch bei den im Vorstehenden von mir mitgetheilten Ergebnissen der Forschung lege ich Werth darauf, dass Alexandria als Entstehungsort der beiden Bücher festgehalten wird. Dies erscheint mir nothwendig zunächst aus dem Grunde, weil, so lange die Schriften überhaupt angeführt werden und in der Kirche bekannt sind, ihre Ueberlieferung mit derjenigen der echten Schriften des Athanasios und keines anderen Kirchenlehrers auf das engste verknüpft erscheint. Nur so hat die Uebertragung der Urheberschaft auf Athanasios einen guten Sinn. Weil die Schriften im Zeitalter des Athanasios, wenn auch nach dessen Tode in Alexandria verfasst wurden und mit dessen letzten brieflichen Kundgebungen theilweise sich berührten, setzte, besonders um der gemeinsamen Ueber-

lieferung willen[25]), ein Späterer jenen beiden Büchern den Namen des Athanasios vor. Und es stimmte offenbar vortrefflich zu dem hohen und herrlichen Bilde, dass die dankbare christliche Nachwelt von dem grossen, die Ketzer so wacker bestreitenden alexandrinischen Bischof bewahrte, wenn man auf ihn auch als Bekämpfer des letzten grossen Ketzerhauptes des vierten Jahrhunderts hinweisen konnte.

Dazu kommt ein zweiter Umstand.

Im 6. Kapitel der ersten Schrift führt der Verfasser aus: „Wenn eine Natur durch Verwandlung zu einer ungeschaffenen wird, so wird sie auch unsichtbar und unsterblich, und zwar nicht durch Auferstehung vom Tode, sondern weil sie des Sterbens überhaupt unfähig ist. Wie starb dann aber der Herr, wenn er auf ungeschaffene Art auf Erden wandelte? Wie war er sichtbar und tastbar nach dem Schriftwort „Was wir gesehen haben und unsere Hände betastet haben" (1 Joh. 1, 1)? Wie nun behauptet ihr etwas, was nicht geschrieben stehet, noch zu denken verstattet ist?" *Λώσετε γὰρ* — fährt der Verfasser nun fort — *πᾶσιν αἱρετικοῖς κατὰ τὴν τοῦ ποτε λεγομένου Ῥητορίου ἔννοιαν ἀσεβεστάτην, οὗ καὶ τὴν ἀσέβειαν ἐξειπεῖν φοβερόν.* Das *ποτε* scheint die Nöthigung zu enthalten, an eine Zeit zu denken, welche schon mehr oder weniger erheblich hinter des Schreibers eigenen Tagen zurückliegt. Wenn nun ganz allgemein ein Schüler des Athanasios als Verfasser angenommen wird, so kann unter Rhetorios ein Zeitgenosse desselben schwerlich verstanden werden. Unhaltbar ist daher Fabricius' Vermuthung, dass mit Rhetorios der Rhetor Themistios gemeint sei, der an mehreren Stellen seiner Reden lehre, die Mannigfaltigkeit der Meinungen über göttliche Dinge beleidige die Gottheit so wenig, dass

[25]) Gemeinsamer Ueberlieferung zufolge sind ja auch in der Sammlung anderer Schriftwerke die merkwürdigsten Irrthümer untergelaufen. Ich verweise u. a. auf die Handschriften des Demosthenes („Ueber Halonnesos", „Ueber die Verträge mit Alexandros"), sowie die des Justinus („An die Hellenen" und „Brief an Diognetos").

sie vielmehr sich daran erfreue. An Themistios, der 388 starb, also unmittelbar Zeitgenosse des Verfassers der Schrift war, kann aus diesem Grunde daher nicht gedacht werden; ebenso wenig aber auch, wie mir scheint, an Rhetorios, des Didymos Sohn, den Libanios als seinen in den Rednern und Dichtern wohlbewanderten, aber armen Schüler dem Dux von Aegypten Sebastianos brieflich (Br. 321) empfiehlt. Rhetorios lehrte offenbar früher. Was jedoch seine Ansicht gewesen, werden wir aus der mitgetheilten Stelle allein kaum entnehmen können. Wir müssen zu einem etwas älteren Gewährsmann, Philaster von Brixen (gest. nach 381) greifen, welcher (De haeresibus c. XCI) berichtet: „Alii sunt in Aegypto et Alexandria a Rhetorio quodam qui omnes laudabat haereses, dicens omnes bene sentire et neminem errare ex eis, sed ambulare bene omnes illos et male eos credere non sentiebat.“ Darin also muss des Rhetorios Gottlosigkeit (ἀσέβεια) bestanden haben, die unser Verfasser seinen Lesern mit dürren Worten darzulegen sich scheut, seine Andeutungen freilich im Zusammenhange der mitgetheilten Stelle rechtfertigen durchaus sein Urtheil und stimmen mit Philaster überein. Mit Augustinus, der höchst wahrscheinlich unsere Schrift nicht gekannt hat, jenen von Philaster angegebenen und ihm bei der Abfassung seines Werkes „De haeresibus“ vorliegenden Lehrbestand als unglaublich zu bezeichnen,[26]) ist besonders im Hinblick auf unsere Stelle jedenfalls unzulässig. Wichtiger aber als die Ermittelung der besonderen Lehre des Rhetorios erscheint mir die Thatsache, dass wir durch Philaster bezüglich der Heimath des Rhetorios eben nach Aegypten und insbesondere nach Alexandria gewiesen werden. Und eben dahin führt uns die Fassung der obigen Stelle der Schrift, in welcher jene einmalige und ganz beiläufige Hervor-

[26]) Augustin. De haeres. LXXII (in Oehler's Corp. haeres. I, S. 218): A Rhetorio quodam exortam haeresim dicit (Philaster) nimium mirabilis vanitatis, quae omnes haereticos recte ambulare et vera dicere affirmat; quod ita est absurdum, ut mihi incredibile videatur.

hebung eines einzelnen Irrlehrers ganz einzigartig ist. Markion, Manichaios, Areios, Paulus von Samosata werden gleichfalls genannt, aber wiederholt und zumeist als Vertreter ganzer Gruppen von ketzerischen Sätzen, welche mehr oder weniger mit den apollinaristischen Lehren im Zusammenhange stehen, so dass diese aus ihnen gefolgert und dann zurückgewiesen werden. Jener Satz erscheint fast wie in der Form der praeteritio, der Mann, dessen Gottlosigkeit zudem ausführlich zu erörtern entsetzlich ist (*οὗ καὶ τὴν ἀσέβειαν ἐξειπεῖν φοβερόν*), und auf die gerade deshalb nicht weiter eingegangen wird, war den Lesern, den ägyptischen Christen, sagen wir genauer den Alexandrinern, eben genau bekannt. Unsere Schrift ist daher höchst wahrscheinlich in Alexandria geschrieben.

Für die zweite Schrift steht uns allerdings kein so zweckdienliches inneres Merkmal für die Bestimmung des Abfassungsortes zu Gebote. Hier dürfte es im allgemeinen genügen, auf Montfaucon's Bemerkung zu verweisen, dass das zweite Buch durchaus Athanasios' Schreibweise zeige und dass dessen Echtheit weit weniger im Ernst beanstandet werden könne, als die des ersten, in dessen Eingange besonders doch auch den älteren, sonst an Athanasios als Verfasser festhaltenden Forschern mancherlei von Athanasios Abweichendes aufgefallen war.

Es würde endlich noch erübrigen, einen Versuch zu machen, um die Verfasser beider Schriften in alexandrinischen Kreisen zu ermitteln. Denn dass die Verfasser zweier so hervorragender, auf Kirchenversammlungen als Zeugen angerufener Schriften gänzlich unbedeutende, in der grossen Menge christlicher Schriftsteller spurlos verschwundene Männer sein sollten, ist von vornherein nicht als wahrscheinlich anzunehmen. Die Thatsache vielmehr, dass die Verfasser zahlreicher anderer namenlos oder mit falschen Namen überlieferter Schriften des christlichen Alterthums durch genaue Feststellung ihres Lehrgehalts und ihrer Schreibweise und durch richtige Deutung versteckter oder bis-

her falsch verstandener Beziehungen sich wirklich haben ermitteln lassen, ermuthigt gerade dazu, einen Versuch in dieser Richtung zu unternehmen.

Gehen wir zu diesem Zwecke von dem Inhalte der beiden Bücher aus. Es ist früher schon bemerkt worden, dass sie nicht immer in erster Linie und ausschliesslich Apollinarios' Lehren bekämpfen. Es wird eine ganze Reihe früher aufgetretener Irrlehrer gelegentlich aufgeführt, mit ihren Lehrsätzen werden die des Apollinarios in Verbindung gesetzt, theils mit ihnen verglichen, theils aus ihnen gefolgert. Die Hauptsätze christlichen Glaubens, wie sie das vierte Jahrhundert fasste und im Kampfe gegen Irrlehrer zumeist philosophisch begründete, werden so durchgegangen. Und zwar ist dieser Gesichtspunkt möglichster Vollständigkeit in der Vertheidigung christlicher Glaubenssätze offenbar der vorherrschende; nicht aber werden, was man nach dem Vorbilde der beiden Gregorios, besonders des Nysseners erwarten sollte, wenn in erster Linie eine Widerlegung des Apollinarios beabsichtigt war, Apollinarios' Ansichten im Anschluss an irgend eine seiner christologischen Schriften durchgegangen und widerlegt. In beiden Schriften ist dies in gleicher Weise der Fall; für beide würde sich daher die Aufschrift *Περὶ δογμάτων* zur Bezeichnung des Inhalts, für die erstere vielleicht die Bezeichnung *Περὶ πίστεως* noch besser eignen. Erwünscht wäre es natürlich, wenn wir auch irgend eine Wendung innerhalb der Schrift aufzuweisen vermöchten, durch welche jene aus dem Inhalte muthmasslich erschlossene Aufschrift entweder wörtlich oder doch dem Sinne nach bestätigt würde. Dem Sinne nach, meine ich, liegt in der ersten Schrift diese Bestätigung in der Anfangserklärung des Verfassers, dass er auf die Frage des Jüngeren *περὶ τῆς ἐν ἡμῖν πίστεως* (Kap. 1) die Widerlegung der betreffs der wichtigsten Glaubenssätze vorgebrachten *σοφίσματα καὶ τῆς παρατροπῆς νοήματα* (Kap. 3) der Gegner unternimmt und nach Vollendung seines Werkes auf des geliebten Schülers Frage zurückblickt (Kap. 22): *ταῦτα*

ἔγραψα, ἀγαπητέ, . . . ἐπειδὴ ἠρώτησας περὶ τῆς ἐν ἡμῖν πίστεως, καὶ ἕνεκά γε τῶν ἐρεσχελεῖν βουλομένων ταῖς ἐφευρέσεσι καὶ οὐ λογιζομένων ὅτι ὁ ἐκ τῶν ἰδέων λαλῶν τὸ ψεῦδος λαλεῖ. Doch dürfte die Entscheidung über die etwa zu wählende Aufschrift schwieriger sein. Die zweite Schrift dagegen enthält in der Ankündigung ihres Verfassers deutlich die allgemeine Angabe des Inhalts der zu erwartenden Darlegungen, wie ich sie soeben kurz kennzeichnete (Kap. 4): *προκείσθω τοίνυν τῶν αἱρετικῶν τὰ δόγματα καὶ τῆς ὑμετέρας φρονήσεως ἡ γνώμη καὶ τῆς ἡμετέρας πίστεως ὁ λόγος καὶ τοῦ εὐαγγελίου ὁ ὅρος καὶ τῶν ἀποστόλων τὸ κήρυγμα καὶ τῶν προφητῶν ἡ μαρτυρία καὶ τῆς πληρωθείσης οἰκονομίας ἡ κατανόησις.* Gerade in diesen Worten ist genau dasjenige enthalten, was man mit *Περὶ δογμάτων καὶ κατὰ Ἀπολλιναρίου* bezeichnen könnte, eine Aufschrift, deren zweiter Bestandtheil allein (*καὶ κατὰ Ἀπολλιναρίου*) sich in der handschriftlichen Ueberlieferung der Schrift erhalten hat.

Als Verfasser dieser letzteren Schrift würde sich unter den hier in Betracht kommenden Alexandrinern jener Ambrosios empfehlen, von welchem Hieronymus berichtet (Vir. ill. CXXVI): „Ambrosius Alexandrinus, auditor Didymi, scripsit adversus Apollinarem volumen multorum versuum ‚de dogmatibus'." An dem Ausdruck volumen multorum versuum brauchen wir keinen Anstoss zu nehmen; das Werk ist, nicht bloss mit dem Augenmass des Alten gemessen, ein ganz ansehnliches Buch, in Thilo's Ausgabe 18 Seiten gr.-Oct. von durchschnittlich 36 Zeilen füllend, was etwa 23—25 Teubner'schen Textseiten gleichkommen würde. Um einen besonders starken Umfang zu bezeichnen, bemisst z. B. Gennadius des Antiocheners Theodoros fünfzehn Bücher „de incarnatione domini" auf 15000 versus (*στίχοι*), Hieronymus die gesammte schriftstellerische Hinterlassenschaft des Gregorios von Nazianz auf etwa 30000 versus (*στίχοι*). Die Stärke des ersteren Werkes würde, mit genauer Berücksichtigung der stichometrischen Gewohnheiten der Alten, etwa einem

Teubner'schen Bande von 340—350 Seiten entsprechen, also, um ein Beispiel anzuführen, etwa der Ausgabe des Curtius Rufus von Vogel oder dem ersten Bande der Anthologia Latina von Riese gleichkommen.

Als Verfasser der ersten Schrift könnte man versucht sein, den blinden Didymos anzunehmen, von welchem Hieronymus (Vir. ill. CIX) gleichfalls berichtet, dass er eine Schrift „de dogmatibus" verfasst habe. Von diesem Werke jedoch ist uns leider ganz ausserordentlich wenig bekannt. Didymos selbst erwähnt es nur einmal in seiner Schrift über den h. Geist in den Worten (Hieron. opp. IX, S. 332): „Ex quibus ostenditur esse spiritum sanctum creatorem, ut iam in Dogmatum volumine breviter ostendimus." Da nun eine solche wenn auch nur kurze Erörterung unserer namenlosen Schrift völlig fremd ist, so werden wir von ihrer Gleichsetzung mit der Schrift des Didymos *Περὶ δογμάτων* absehen müssen. Vielleicht aber dürfen wir dennoch an irgend eine ihrer genauen Aufschrift nach uns nicht näher bekannte Schrift des Didymos denken. Hieronymus erwähnt nämlich neben „de dogmatibus", „contra Arianos", „de spiritu sancto" und den zahlreichen Schrifterklärungen noch „multa alia, quae digerere proprii indicis est." Fabricius rechnete die von Mingarelli entdeckten und 1769 zuerst herausgegebenen drei Bücher über die Dreieinigkeit noch zu den verlorenen Werken des Didymos, und Harles trug den Fund und die auf die Würdigung der Bedeutung desselben und die Erörterung der Echtheitsfrage bezüglichen Schriften in der von ihm besorgten neuen Auflage der Bibliotheca Graeca nur nach. Wenn nun Theodoretos (Hist. eccl. IV, 29) erklärt, gleichzeitig hätten Ephräm zu Edessa und Didymos zu Alexandria Schriften *κατὰ τῶν ἀντιπάλων τῆς ἀληθείας δογμάτων* verfasst, so kann damit des Didymos in seiner Schrift über den h. Geist (a. a. O. S. 323 und 328) erwähntes „Sectarum volumen", das von Fabricius ohne triftigen Grund der Schrift „de dogmatibus" gleichgesetzt wird, gemeint sein. Nothwendig ist dies aber

nicht. Didymos hat doch noch eine besondere Schrift gegen die Manichäer verfasst, die grösstentheils wenigstens uns noch erhalten ist. Kann nicht auch diese in jenen Worten mit verstanden werden und ausserdem vielleicht noch andere? Sollte der greise Didymos gerade Apollinarios, dessen von der Rechtgläubigkeit sich entfernende Sonderlehre sowie die dadurch in weiten Kreisen hervorgerufenen Beunruhigungen und die besonders von Schülern des Laodiceners weiter geführten Streitigkeiten innerhalb der Kirche ohne besondere Entgegnung gelassen haben, während er in den Büchern über die Dreieinigkeit und der Erklärung des ersten Johannesbriefes wiederholt, ohne Namen zu nennen, apollinaristische Lehren zurückweist?[27]) An einer von Mingarelli nicht beachteten Stelle des dritten Buches von der Dreieinigkeit (Kap. 41) sagt nämlich Didymos, nachdem er Montanus und seine Lehren beleuchtet: *Τοσαῦτα πρὸς τὰς ἄλλας αἱρέσεις, ὡς οἷόν τε, σωφρόνως διαμαχόμεθα.* Dass mit dieser Aeusserung nicht etwa das Folgende gemeint ist, zeigen die nächsten Worte: *ἔστι δέ τις καὶ ἄλλη γυμνὴ κεφαλὴ τῇ ἀληθείᾳ μαχομένη· οὐδὲ αὐτὴν ἡμῖν καταλειπτέον ἀνέλεγκτον* — und daran schliesst sich dann die Widerlegung der manichäischen Lehre. Wir werden also schliessen dürfen, dass Didymos unter jenen anderen Irrlehren, die er in massvoller Weise bekämpfe, auch den Apollinarismus verstanden und dass er ein auch auf diesen bezügliches Werk verfasst hat.

Ambrosios, so könnte man weiter folgern, dürfte als Schüler des Didymos gerade durch seines Lehrers Vorbild veranlasst worden sein, auch seinerseits ein

---

[27]) Didym. De trin. III, 8 (Migne, Patrol. Gr. XXXIX, S. 849): *Ἐκ γὰρ δὴ τῆς τοιᾶσδε ἀποστολικῆς φράσεως ἐκβάλλονται καὶ οἵδε οἱ αἱρετικοὶ καὶ οἱ κρίνοντες τὴν σάρκα τοῦ δεσπότου ἐξ οὐρανοῦ, ἀλλ' οὐκ ἀνθρωπείαν τυγχάνειν.* — Enarr. in Epist. I. Ioh. c. IV (a. a. O. S. 1796): Sunt autem quidam haeretici, qui neque usque ad sermonem consentiunt in carne venisse Iesum, sed aut corpus coeleste eum detulisse putant, aut certe usque ad phantasiam hominem apparuisse confirmant.

ähnliches Werk zu schreiben. Aus diesem gemuthmassten Zusammenhange würden sich die mancherlei sachlichen Berührungen zwischen der zweiten und ersten Schrift ziemlich einfach erklären. Für Ambrosios weitere Beweismittel beizubringen, erscheint bei dem trümmerhaften Zustande der Ueberlieferung völlig ausgeschlossen. Ein klein wenig mehr lässt sich vielleicht hinsichtlich der muthmasslichen Abfassung der ersten Schrift durch Didymos sagen. Von einer sprachlichen Untersuchung, d. h. von einem Vergleich unserer Schrift mit den überlieferten, anerkannt echten Werken des Didymos kann ich mir freilich ebenso wenig Erfolg oder ein sicheres Ergebniss versprechen, als von einem solchen mit denen des Athanasios, wie ich zuvor schon bemerkte. Die von Mingarelli hervorgehobenen Eigenthümlichkeiten der Schreibweise des Didymos, die er bei einem Vergleich der Bücher von der Dreieinigkeit und vom h. Geist herausfand, treffen wir mehr oder weniger auch in unserer Schrift wieder. Dahin gehört z. B. der Umstand, dass der Verfasser mehrfach unvermittelt von einem Gegenstande seiner Untersuchung zum andern übergeht, dass er in feiner dialektischer Weise mit seinen Gegnern streitet, endlich dass er — und dies scheint mir das Auffälligste — des Apollinarios Namen nirgends nennt[28]). Dagegen lassen sich einige andere allgemeine Beobachtungen anführen, die für Didymos als Verfasser zu sprechen scheinen.

Von keinem Forscher ist bisher, soviel ich weiss, der eigenthümliche Anfang der ersten Schrift besonders beachtet oder erklärt worden. Wenn nämlich der Verfasser beginnt: *Ὁ μὲν τρόπος τοῦ εὐσεβοῦς ὁ ἄκοπος τὸ σιωπῇ σέβειν τὸ πᾶν, ἀγαπητέ, καὶ εὐχαρίστοις βοαῖς ἀνυμνεῖν τὸν εὐεργέτην θεόν,* — so liegt hier offenbar ein Satz vor, der echt stoisch klingt. Wie ist derselbe zu verstehen, oder, fragen wir vielleicht besser,

[28]) Mingarelli De Didymo comment. lib. I, c. XXII, 2 bei Migne a. a. O. S. 170 D, 171 A und 172 B.

wie kommt ein solcher hier in den Anfang einer christlichen Schrift? — Es ist eine längst bekannte Thatsache, die Wendland jüngst bezüglich eines einzelnen Falles besonders anschaulich gemacht hat[29]), dass die hervorragendsten Lehrer gerade der alexandrinischen Schule, Pantänos, Clemens, Origenes, hauptsächlich aber Clemens stark stoische Philosophie getrieben und in beträchtlichem Umfange von stoischer Weisheit in ihren Schriften Gebrauch gemacht haben. Warum sollte Didymos, der letzte treue Nachfolger des Origenes, der nach Hieronymus' Zeugniss[30]) „sicherlich in der Trinitätslehre rechtgläubig" war, in dieser Beziehung eine Ausnahme machen? In den Büchern von der Dreieinigkeit wenigstens zeigt er, ähnlich wie Apollinarios in seinem *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*, eine bedeutende Belesenheit nicht bloss in den hellenischen Dichtern (Homeros, Pindaros, Sophokles, Orpheus u. a.), sondern auch in den Philosophen, wie Platon, Aristoteles und Porphyrios, aus denen er, ebenso wie jener, zur Stütze seiner eigenen Ansichten Stellen anführt. Ja, in seiner Schrift gegen die Manichäer[31]) bedient er sich der seit Platon üblichen, besonders aber von den Stoikern mit Vorliebe verwendeten Viertheilung der Tugend zur Veranschaulichung seiner Gedanken in einer Weise, die auf genauere Vertrautheit mit stoischer Weisheit und eine gewisse Vorliebe für dieselbe schliessen lässt. Gerade jener Anfangssatz könnte darum sehr wohl für Didymos zeugen. Natürlich ist mit dieser Möglichkeit noch kein Beweis geführt; aber ich meine, die Andeutung dieser besonders durch Wendland's Hinweis auf die ausgedehnte Verwendung stoischer Philosophie von Seiten der alexandrinischen Lehrer eröffnete Aussicht ist auch bei jenem Anklang an stoische

[29]) Wendland, Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore. Berolini 1886.

[30]) Hieron. adv. Rufin. II, 16: Quid respondebis pro Didymo, qui certe in trinitate catholicus est?

[31]) Migne, Patrol. Graec. XXXIX, S. 1097.

Ausdrucksweise nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen.

Nicht minder auffällig ist in der ersten Schrift die unverhältnissmässig häufige und eingehende Bezugnahme auf Manichäos und seine Lehren (Kap. 12, 14, 15, 21). Dieselbe erscheint, dünkt mich, weit erklärlicher und verständlicher, wenn wir uns daran erinnern, dass Didymos der Bekämpfung und Widerlegung des Manichäismus die eben erwähnte besondere Schrift gewidmet hat, wie denn gerade um jene Zeit der Manichäismus in Aegypten, und hauptsächlich in Alexandria stark verbreitet war und zahlreiche Anhänger hatte[32]).

Beachtenswerth ist ferner vielleicht auch der Umstand, dass die gesammten gegnerischen Sätze, welche der Verfasser bekämpfen will, gleich im Anfange (Kap. 2) kurz und übersichtlich zusammengefasst sind, und danach die Ausführung einiger der wichtigsten im Einzelnen folgt, während in der zweiten Schrift von einer derartigen Behandlung keine Spur sich findet. Sollten wir darin ein in den Verhältnissen begründetes Verfahren gerade des blinden Didymos erkennen dürfen, der aus der Fülle des ihm Vorgelesenen mit vorschauender Kraft des Geistes alles dasjenige, was er als bezeichnend und unterscheidend scharf erfasst hat, gedrängt zusammenstellt, um dann einige der wichtigsten Lehrstücke (im ersten Theile die apollinaristische Lehre von der Leiblichkeit Christi, im zweiten Theile die von der Stellvertretung des menschlichen Geistes durch den göttlichen Logos) herauszugreifen und dieselben in ihren Folgerungen mit der behaglichen Breite des Alters weiterspinnend zu widerlegen, von den zu Anfang zusammengestellten Sätzen aber nur hier und da

[32]) Der zuvor schon erwähnte Dux Aegyptens Sebastianos, an welchen Libanios mehrere Briefe richtete, war Manichäer. Das Vorhandensein zahlreicher Manichäer in Alexandria ergiebt sich aus Hieron. Epist. 82 ad Theophilum, Pallad. Histor. Laus. 54 und aus Theodoret. Hist. eccl. II, 14.

einen dem jeweiligen Zusammenhange einfügend und bestreitend?

Noch deutlicher aber vielleicht verräth sich der Anhänger des Origenes an einer anderen Stelle. Hagenbach[33]) macht darauf aufmerksam, dass Gregorios von Nyssa und Didymos den Gedanken des Origenes wieder erneuert hätten, „wonach die Wirkungen des Todes Jesu sich über die Erde hinaus auf das ganze Universum erstreckt haben" und führt von Didymos die Stelle[34]) an: „Pacificavit enim Iesus per sanguinem crucis suae quae in coelis et qua in terra sunt, omne bellum destruens et tumultum." Dem erscheint dem Grundgedanken nach entschieden verwandt, wenn auch, durch den Zusammenhang bedingt, nur bis zu einem gewissen Grade entsprechend, die Wendung des 5. Kapitels: *διὸ τῆς μὲν ἁμαρτίας τὴν κατάκρισιν ἐπὶ γῆς ἐποιήσατο, τῆς δὲ κατάρας τὴν καθαίρεσιν ἐπὶ ξύλου, τῆς δὲ φθορᾶς τὴν ἀπολύτρωσιν ἐν τῷ τάφῳ καὶ τοῦ θανάτου τὴν κατάλυσιν ἐν τῷ ᾅδῃ, παντὶ ἐπιβὰς τόπῳ, ἵνα τοῦ σύμπαντος ἀνθρώπου τὴν σωτηρίαν κατεργάσηται, μορφὴν τῆν ἡμετέρας εἰκόνος ἐν ἑαυτῷ ἐπιδεικνύμενος.* Sollte diese Stelle, der nunmehr die drei zuerst mitgetheilten Beobachtungen bestätigend zur Seite treten dürften, nicht auf Didymos als Verfasser der Schrift unmittelbar hinweisen?

Wie man sich aber auch zu diesen beiden Annahmen stellen möge, das Eine leisten sie uns, sie erklären einige der früher schon den Forschern aufgestossenen Erscheinungen besser, als dies bisher der Fall war.

In dem mehrfach angedeuteten Verhältniss geistiger und zum Theil auch schriftstellerischer Abhängigkeit beider alexandrinischer Verfasser von dem grossen Wortführer gegen die Hauptketzer des Jahrhunderts, Athanasios, finden, wie mir scheint, die vielfachen, in beiden Schriften vorkommenden Anklänge an Wendungen und

---

[33]) Hagenbach, Dogmengeschichte. 5. Aufl. 1867. S. 289.

[34]) Erklärung zu 1 Petr. 3, 22 bei Gallandi, Bibl. PP. T. IV S. 325, oder Migne a. a. O., S. 1770 B.

Beweisführungen des Athanasios ihre einfachste und nächstliegende Erklärung.

Das Gleiche ist endlich hinsichtlich einer anderen Erscheinung der Fall. Dass Apollinarios persönlich in beiden Schriften gar nicht erwähnt wird, glaubte man früher auf schonende Rücksicht des Athanasios gegen den ihm fast während seines ganzen Lebens befreundeten Laodicener zurückführen zu dürfen. Obwohl wir nun Athanasios als Verfasser durchaus haben aufgeben müssen, so bleibt doch gerade auch bei Männern wie Didymos und Ambrosios derselbe Gesichtspunkt unverrückt bestehen. Beide lebten noch, als Hieronymus sein Werk „De viris illustribus" abschloss, d. h. im Jahre 392, ja Didymos starb erst 395, während Apollinarios schon Anfangs der neunziger Jahre heimgegangen zu sein scheint. Als Mitarbeiter oder Gesinnungsgenossen des Athanasios hatten beide Grund, auch dessen langjährigen Freund, den „ehrwürdigen" Bischof von Laodicea, wie selbst Epiphanios ihn nennt, mit aller Schonung und Achtung zu behandeln. Sollte durch dieselben Rücksichten bestimmt nicht auch Hieronymus über gewisse Werke seiner als Erklärer der h. Schrift von ihm hochverehrten beiden Lehrer Didymos und Apollinarios, über des ersteren Schrift wider letzteren und über des letzteren christologische Werke, deren Sonderlehren ihn je länger je mehr den alten Freunden entfremdeten, absichtlich Schweigen beobachtet und im Hinblick auf jene sich mit dem einfachen Hinweis auf „multa alia, quae digerere proprii indicis est", begnügt haben? Dazu kommt, dass zu alexandrinischen und in weiterem Umfange ägyptischen Kreisen — ich erinnere besonders an den grossen Theologen Dionysios von Rhinokolura und die ihm nahestehenden, theologisch bedeutenden Männer — Apollinarios und seine hervorragendsten Schüler mannigfache freundliche Beziehungen unterhielten, worüber ich in der zweiten Untersuchung dieses Buches, über Dionysios von Rhinokolura, weitere Andeutungen zu geben versucht habe.

Werfen wir schliesslich noch einmal einen Rückblick auf unsere Untersuchungen, so lassen sich die Ergebnisse derselben kurz dahin zusammenfassen:

Die unter Athanasios' Namen überlieferten Schriften wider Apollinarios sind

1) nicht von einem und demselben Verfasser geschrieben;
2) können nicht von Athanasios verfasst sein und
3) stammen sicher aus Alexandria, vielleicht von Didymos und dessen Schüler Ambrosios.

VI.

Marcus Diaconus.

Von welcher hohen Bedeutung die Stadt Gaza seit den ersten Anfängen von Städtegründungen an der Küste Palästinas bis in die spätesten Zeiten römischer Herrschaft in allen Beziehungen gewesen ist, davon giebt K. B. Stark in seiner schon im J. 1852 erschienenen Sonderdarstellung „Gaza und die philistäische Küste“ ein sehr klares, den überaus weitschichtigen Stoff erschöpfendes und anschaulich gestaltendes Bild. Das erste Buch, welches die Zeit orientalischer Abgeschlossenheit bis zur Eroberung Gazas durch Alexander den Grossen zum Gegenstande hat, führt uns, von der Urgeschichte des Volkes, der Stadt und der Küste ausgehend, die politische Entwickelung der philistäischen Städte bis auf Alexander, sowie die kulturgeschichtliche Stellung der Philistäer vor; während der Verfasser in dem die Geschichte des Hellenismus an der philistäischen Küste bis zur Eroberung durch die Araber umfassenden zweiten Buche einmal die politische Geschichte der Stadt und der Küste unter der Diadochen- und Ptolemäer-Herrschaft, sodann die Zeit von Antiochos dem Grossen bis auf Pompejus' Erscheinen in Cölesyrien, ferner die politischen Zustände und Ereignisse der philistäischen Städte unter den Römern und endlich die hellenistische Kultur und das geistige Leben auf der philistäischen Küste behandelt.

Schon derjenige, welcher nur die Berichte über das jetzige, hauptsächlich durch seine Seifensiederei, Weberei und Töpferei [1]) eine gewisse Bedeutung an der Küste Palästina's beanspruchende Gaza, welche G. Gatt in der „Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins" VII, 1 ff. veröffentlicht hat, aufmerksam liest, wird aus den genauen Mittheilungen desselben über die Funde von Säulenresten, Bruchstücken von Bildsäulen, z. B. einer des Zeus, den gewaltigen Umfang sowie die Mächtigkeit der bei Gelegenheit von Neubauten mühsam durchbrochenen Schuttlagen, über die hier und da zu Tage tretenden Reste der einst riesigen Stadtmauern (a. a. O. S. 4)[2]) und die bedeutende Ausdehnung der rings um die heutige Stadt sich erstreckenden Trümmerstätten[3]): der wird, meine ich, ahnen und zu dem Schlusse sich genöthigt sehen, dass wir dort vor einer Bildungsstätte von der hervorragendsten Wichtigkeit und dem höchsten Alterthum stehen. In welchem Jahrhundert Gaza's Bedeutung und Blüthe am grössten gewesen, wann es mit allem Glanze griechischer Kunst verschönt und geschmückt worden, darüber werden theils die Ansichten sehr verschieden lauten, theils wird man auf eine sichere Ermittelung der in Betracht kommenden Thatsachen von vorherein zu verzichten haben. Eins aber ist sicher: eine Zeit ungeahnten künstlerischen und wissenschaftlichen Glanzes und Ruhmes beginnt für Gaza mit dem Siege des Christenthums in der Stadt. Reichlich fliessen seitdem die Quellen unserer Kenntniss, wir erhalten eingehende und zuverlässige Kunde von dem kostbaren künstlerischen Schmucke der Stadt, von

[1]) Vgl. G. Gatt's Aufsatz „Industrielles aus Gaza" in der „Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins" VIII, 69 ff.

[2]) Als „muros ingentis operis" bezeichnet sie Curtius in seiner Histor. Alexandri Magni IV, 6, 7.

[3]) Unter diesen ist z. B. das lange verschollene, von Plinius bestimmt als nördlich dicht bei Gaza liegend verzeichnete Anthedon von Gatt in dem noch heute von den Einwohnern „Theda" genannten Trümmerfelde, innerhalb dessen der Mufti von Gaza einen „Thedat" benannten Garten besitzt, mit Sicherheit wiedererkannt worden. Vgl. a. a. O. S. 5 ff. mit Guthe's Anm. S. 7.

den anmuthig in Marmor strahlenden Bildsäulen, welche die Vorhallen der Häuser, die Strassen, Plätze und Umgebung der Stadt füllten, von den öffentlichen Anlagen und Bauten, den farbenprächtigen Gemälden, der kunstvollen Uhr der Stadt und besonders den prachtvollen Kirchen. Vor allem sind es die Wissenschaften, die Philosophie, die Redekunst und Dichtkunst, welche um jene Zeit in Gaza in hervorragendem Masse gepflegt werden und durch Männer vertreten sind, welche auf jenen drei Gebieten eine grosse Thätigkeit entwickeln, „für gewisse Zweige allein in ihrer Zeit stehen und auch in der Nachwelt eine bestimmte Anerkennung erlangen". Ich meine Prokopios, Chorikios,[4]) Aeneas und Johannes von Gaza, Männer, deren Schriften bis jetzt nur zum Theil bekannt und gesammelt sind, und durch deren vollständige, hoffentlich nicht mehr zu lange währende Veröffentlichung[5]) wir in den Stand gesetzt werden dürften, von jener Zeit des Glanzes Gaza's sowohl ein noch weit anschaulicheres Bild zu erhalten, als auch über den tiefgreifenden Einfluss jener Männer der Wissenschaft und der Kunst in den Zeiten der Kaiser Anastasius I. und Justinianus ein begründeteres Urtheil, als bis jetzt möglich, zu fällen.

Diese Zeit ist in ihrem vollen Umfange für unser geschichtliches Erkennen und Urtheilen noch nicht genügend erhellt, obwohl u. a. Stark auch über sie schon die schätzenswerthesten Andeutungen und Ausführungen gegeben hat. Klar und deutlich tritt uns

---

[4]) Vgl. u. a. Hans Malchin's Dissertation „De Choricii Gazaei veterum Graecorum scriptorum studiis". Kiel 1884.

[5]) Wie verlautet, haben wir von Förster in Kiel die Herausgabe von Werken der Männer aus der Schule von Gaza zu erwarten. Möchte vorerst doch der vollständige Chorikios, soweit dies heute noch möglich, recht bald an's Licht treten! Des Johannes von Gaza „Descriptio tabulae mundi" und „Anacreontea" haben wir in einer neuen, 1882 zu Berlin erschienenen Ausgabe von Eug. Abel, sechs andere Schriften desselben stehen in Matranga's Anecdot. Graec. (Rom 1850) II, 575—641, ein *Πανηγυρικὸς εἰς τὸν αὐτοκράτορα Ἀναστάσιον* des Prokopios von Gaza in Villoison's Anecdot. Graec. (Venedig 1781) II, No. 3.

dagegen in der Ueberlieferung der Anfang dieser letzten Blüthezeit Gaza's entgegen, die eben mit dem Siege des Christenthums beginnt. Nirgends ist der Kampf des Heidenthums mit der neuen, frisch aufstrebenden Geistesmacht des Christenthums länger und erbitterter gewesen als in Gaza. Gaza erscheint in der Ueberlieferung als der letzte feste Hort des Heidenthums, mit der Zerstörung des Marneions, des weit über die philistäische Küste hinaus berühmten, prachtvollen Nationalheiligthums, ist der Sieg des Christenthums entschieden.

Nicht plötzlich und unvorbereitet haben die Christen zum Sturm auf jene letzte feste Stellung des Heidenthums zu schreiten vermocht. Ueber ein halbes Jahrhundert seit der Anerkennung des Christenthums als Staatsreligion verging, ehe sie dazu im Stande waren. Zwar hören wir schon von Gaza und Askalon als Bischofssitzen in konstantinischer Zeit; die Bischöfe beider Städte erscheinen als Gesinnungsgenossen des Athanasios auf der Kirchenversammlung zu Nicäa. Aber die Christengemeinden sind ausserordentlich klein und unbedeutend. Die Wohlthaten, welche Constantinus verschwenderisch über diejenigen Städte ausschüttete, welche sich zum Christenthum bekannten, haben nachweislich ja Tausende in den Schoss der christlichen Kirche geführt; geringfügig waren und blieben aber die Erfolge des Kaisers an der philistäischen Küste, besonders in Gaza. Auch die Verleihung besonderer Stadtrechte an die gazäische Hafenstadt Majuma,[6]) deren Bewohner in Massen plötzlich aus eifrigen Heiden Christen geworden waren, sowie die Errichtung eines Bischofssitzes daselbst blieb auf die Stimmung der zäh

[6]) *Μαϊουμᾶς*, heute noch in der Form „Maimas" erhalten („Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins", VIII, 243), schon zu Arrianos' Zeiten, auch noch zu denen des Sozomenos (V, 3) 20 Stadien oder eine halbe Meile von Gaza entfernt, darum auch wohl *ἡ νέα Γάζα* genannt, lag nach Gatt (a. a. O. S. 4) an der Stelle des heutigen Hafenplatzes. „Die östliche Stadtmauer," sagt derselbe, „etwa zehn Minuten vom Hafen, war dort, wo ich sie beobachten konnte, an drei Meter dick und befindet sich mehr als ein Meter unter dem Sande."

an den alten Göttern festhaltenden Bürgerschaft von Gaza ohne ersichtlichen Einfluss. Ja selbst die grossartige Wirksamkeit des Einsiedlers Hilarion in unmittelbarer Nähe Gaza's und die von ihm ausgehenden Klostergründungen im weiteren Umkreise der Stadt, zu Gerar, Kades, Bethelean, von denen die Bekehrung des Landvolkes in Angriff genommen wurde, vermochten das Heidenthum in Gaza nicht zu erschüttern. Vielmehr schöpfte dasselbe unter Julianus neuen Muth und neue Hoffnung; Kirchen und Klöster wurden im Sturme wieder beseitigt, Majuma auf der Gazäer Klage nach des Kaisers eigener Entscheidung (Sozom. V, 3) diesen wieder zugesprochen.

Der eigentliche Todeskampf des Heidenthums fällt ein ganzes Menschenalter später hauptsächlich unter des Theodosius Regierung. Noch einmal war die Gesammtmacht des römischen Reiches in einer thatkräftigen Hand vereinigt. Des Reiches Bestand durch wirksamen Schutz gegen äussere Gefahren und durch die Einheit des Glaubens im Inneren kräftig zu wahren, darin erblickte Theodosius seine Hauptaufgabe. In den Heiden sah er Abtrünnige; er griff darum mit Strenge zu den früheren Verordnungen gegen dieselben zurück. Noch heute zeugen die Rechtsbücher laut von dem stetig sich steigernden Eifer des Kaisers, das Heidenthum völlig zu beseitigen. Allmählich „wurden den Heiden die politischen Stellungen, Rechte, endlich die Privatrechte des Besitzes geschmälert oder genommen; die heidnischen Zeichen und Verbindungen entfernt und endlich die unmittelbare Zerstörung der heidnischen Mittelpunkte unterstützt".

Als eine Hochburg des Heidenthums stand bis dahin unerschüttert und unangetastet der berühmte Wunderbau des Serapeions zu Alexandria. Fromme Scheu umgab des Gottes Heiligthum mit einer Art von Unnahbarkeit; versicherte man doch zuversichtlich, dass, wenn ruchlose Hand je des Serapis Heiligkeit versehren sollte, Himmel und Erde sofort in den trüben Wust des Uranfangs zurücksinken würden. So ragte das aus

zahlreichen Metallplatten kunstreich gefügte Bild des Gottes, die Mauern des Heiligthums an allen Seiten berührend, in der Haltung und Bedeutung dem Zeus ähnlich, unterschieden von ihm durch den korbartigen Kopfaufsatz und das sinnbildliche Ungethüm in seiner Rechten mit Kopf und dreigeschwänztem Leibe einer Schlange, dessen drei Enden in die Häupter eines Hundes, eines Löwen und eines Wolfes ausliefen. Schon war es zwischen Christen und Heiden in Alexandria zu blutigen Kämpfen gekommen; befeuerte doch jene der berüchtigte Gegner des edlen Johannes Chrysostomos, Erzbischof Theophilos, nach Gibbon's bezeichnendem Ausdruck „der beständige Feind des Friedens und der Tugend, ein kühner, ruchloser Mann, dessen Hände abwechselnd von Gold und von Blut befleckt waren". Da traf 391 der kaiserliche Befehl ein, welcher sofortige Zerstörung des Serapeions verlangte. Der Sturm auf das Heiligthum brach los, mit wuchtiger Streitaxt zerschmetterte ein beherzter Krieger das Haupt des Gottes, ohne dass Erde und Himmel untergingen. Völlige Vernichtung des Götterbildes und die Zerstörung der oberen Mauern des Heiligthums folgten. Man verzweifelte an dem Schutz des Gottes, und massenhaft trat das Volk zum Christenthum über, auf der Trümmerstätte erhob sich bald eine christliche Kirche. Leider ward bei dem Werke der Verwüstung auch die kostbare Büchersammlung von Alexandria mit ihren unersetzlichen Schätzen geplündert und zerstört. Noch nach zwanzig Jahren sah Orosius[7]) die leeren Fächer dieses berühmtesten Sammelpunktes der schriftstellerischen Hinterlassenschaft des Alterthums, und sogar dieser Eiferer scheint zu bedauern, dass Christen die Zerstörer aller jener Geistesschätze waren.

Der Fall des Serapeions rief im Morgenlande eine gewaltige Erschütterung hervor. Jetzt war es nur noch die Küste Palästina's, die bislang mit Erfolg an den

[7]) Oros. VI, 15: Nos vidimus armaria librorum, quibus direptis exinanita ea a nostris hominibus nostris temporibus memorant.

vaterländischen Göttern festhielt; aber fast noch ein Jahrzehnt zieht sich der Kampf um ihre Heiligthümer hin. Es sind die Tempel von Raphia, von Petra und Areopolis in Arabien, Heliopolis und Apamea, besonders aber die von Gaza. Das ist die Zeit, in welcher Hieronymus an Läta schreibt (Ep. VII. T. I, 35 ed. Fr.): „Iam et Aegyptius Serapis Christianus factus est, Marnas Gazae luget inclusus et eversionem templi iugiter pertimescit".

Die Bedeutung und die häufigere Erwähnung des Gottes Marnas gehört, wie Stark nachgewiesen hat (a. a. O. S. 577 ff.), ganz der Zeit des letzten Kampfes des Heidenthums an. Mit dem Namen Marnas, so belehrt uns derselbe Gewährsmann, ist die Gottheit an sich nur als Hauptgottheit bezeichnet, und zwar der Bedeutung und dem Begriff nach als wesentlich gleich dem herrschenden Bel oder dem griechischen Zeus. Demgemäss eignen ihm vorwiegend die Bezeichnungen des letzteren als Orakelgottes, ferner als des Herrn und Spenders des Regens bei Dürre und Trockenheit (in griechischer Auffassung also Marnas als *Ζεὺς ἀγρεύς, ἀρουραῖος*), endlich als des Höhenzeus, eines *Ζεὺς ἀκραῖος*, der Regen und Fruchtbarkeit von seiner wolkensammelnden Spitze auf die Erde herabsendet. Dieses Gottes Tempel hielten die Gazäer für den ruhmvollsten und wichtigsten unter allen;[8]) jedenfalls war er in den Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung der bedeutendste in ganz Syrien. Nachdem das Serapeion gefallen, die Tempel von Heliopolis und Apamea kurz darauf in Asche gesunken, war das Marneion zu Gaza des Heidenthums letzter Hort.

Den entscheidenden Schlag gegen dasselbe führte ein Bischof, über dessen Leben und Wirken wir genauer unterrichtet sind als über das manches anderen, Porphyrios. Es ist ein nicht zu unterschätzender Vor-

---

[8]) Marc. Vita Porph. 64, S. 199, 25: *τὸ Μαρνεῖον, ὃ ἔλεγον εἶναι Κρηταγενοῦς Διός, ὃ ἐνόμιζον εἶναι ἐνδοξότερον πάντων τῶν ἱερῶν τῶν ἁπανταχοῦ.*

zug, dass uns für diese Zeit und die geschichtlichen Vorgänge derselben der Bericht eines Augenzeugen, des dem Porphyrios eng befreundeten Diakonen Marcus vorliegt. Während den Früheren das von diesem verfasste „Leben des Porphyrios" nur in der schlechten, stellenweise ganz unverständlichen [9]) lateinischen Uebersetzung des Gentianus Hervetus und in einem Auszug aus den griechischen Menologien zum 26. Februar [10]) zu Gebote stand, erfreuen wir uns seit 1875 durch Haupt's Bemühungen [11]) der in vieler Beziehung sorgfältig gereinigten griechischen Urschrift. Aus derselben treten uns die entscheidenden Vorgänge, welche zum Siege des Christenthums in Gaza führten, viel lebendiger und anschaulicher entgegen, als dies sonst der Fall war, so dass es sich der Mühe wohl verlohnt, an der Hand des schlichten, aber treuen [12]) und gar nicht ungewandt schreibenden Gewährsmannes jenen für Gaza so denkwürdigen Zeitraum, den Stark nur in grossen Zügen uns vor Augen führt, ein wenig eingehender zu schildern.

[9]) Vgl. Stark, a. a. O. S. 579, Anm. 5.

[10]) Acta Sanctor. Febr. III, p. 645—649. Ed. Antv. 1658.

[11]) Marci diaconi vita Porphyrii episcopi Gazensis edita ex codice Vindob. ms. hist. Gr. III a M. Hauptio (Ex comm. reg. acad. sc. Berol. a. 1874. Berol. typis acad. 1875). Dass übrigens Marcus ein Grieche war und demzufolge seine Schrift ursprünglich griechisch, nicht aber, wie Gibbon (Kap. 32, in Sporschil's Uebersetzung Bd. VI, S. 178, Anm. 5) neben der Annahme ursprünglich griechischer Niederschrift noch für möglich hielt, in syrischer Sprache abfasste, geht aus seinen eigenen Worten hervor (Kap. 4, S. 173, 22): *κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν συνέβη κἀμὲ ἐκ τῆς Ἀσίας καταπλεῦσαι χάριν τοῦ προσκυνῆσαι τοὺς σεβασμίους τόπους.* Danach stammte Marcus aus der Provinz Asia, oder, wenn wir den neutestamentlichen Sprachgebrauch, insbesondere vielleicht den des Apostels Paulus (2 Kor. 1, 8. 2 Tim. 1, 15. 18) massgebend sein lassen, geradezu aus Ephesus.

[12]) Marc. Vita Porph. 3, S. 172, 29: *αὐτῷ δὲ τοὺς ἐντυγχάνοντας τῷδε τῷ συγγράμματι μὴ ἀπιστεῖν τοῖς λεγομένοις· αὐτόπτης γὰρ τῆς ἀρετῆς τοῦ ἀνδρὸς ἐγενόμην συνοικήσας καὶ συμπλεύσας καὶ συγκακουχηθεὶς αὐτῷ ἕως τῆς τελευταίας ἡμέρας τῆς ἐνθάδε αὐτοῦ ζωῆς.* Ueber Neander's Bedenken, wonach die ihm nur in der lateinischen Uebersetzung bekannte Schrift des Marcus, „obgleich die Anordnung der darin enthaltenen Begebenheiten manche chronologische Schwierigkeiten giebt, zu sehr das Gepräge dieser Zeit" trägt, „als dass man

Bischof Porphyrios von Gaza war durchaus der Mann, um das Werk voll und ganz und aller Hindernisse und Hemmungen, aller Schmach und Schande ungeachtet zu verrichten, in welches die Vorsehung ihn gewiesen. Er ist ein hervorragender Vertreter des Einsiedlerwesens und Mönchthums, dessen sittliche Berechtigung in jenem von politischen Stürmen so gewaltig erschütterten Zeitalter mit seinem naturgemässen Gegensatz gegen die Ueppigkeit und das Afterwesen einer untergehenden Bildung einerseits und dessen tiefgreifende Bedeutung für die höhere, weltabgewandte Haltung des ganzen geistlichen Standes der folgenden Jahrhunderte andererseits Burckhardt in seinem Werke „Die Zeit Konstantin's des Grossen" (2. Aufl. Leipzig 1880, S. 383 ff.) so trefflich geschildert hat. Porphyrios erscheint als ein Mann, der alles Irdische mit Freuden dahin giebt, um es in den Dienst des Christenthums und seiner höchsten Aufgaben zu stellen, als ein Mann voll unermüdlicher Thatkraft, grosser Sanftmuth, herzlicher Demuth, höchster Besonnenheit und himmlischen Erbarmens (Marcus' „Leben des Porphyrios" 8, S. 175, 17 ff.); dessen inneres Leben aber ein so gesteigertes und lebhaftes ist, dass es zu Gesichten und den Körper auf das tiefste erregenden und zerrüttenden Verzückungen neigt. Sein Leben kann als ein anschauliches Beispiel jener ganzen Gattung von Menschen dienen, deren Thun und Treiben uns heutzutage oft so fremdartig anmuthet, ohne deren Vorbild aber die Kirche, d. h. die einzige Pflegerin alles geistigen Dichtens und Trachtens der damaligen Menschheit, früh völlig verweltlicht und im Kampfe mit der rohen Gewalt sicherlich erlegen wäre.

Porphyrios stammte aus Thessalonike von angesehenem, reich begütertem Geschlechte. Inmitten alles

sie nicht grösstentheils für echt halten sollte" (Johannes Chrysostomus II, S. 159) — setzen wir uns jetzt leicht hinweg. Schwierigkeiten in der zeitlichen Anordnung der Begebenheiten sind thatsächlich nicht vorhanden, alle übrigen Nachrichten des Marcus aber sind im höchsten Grade vertrauenswürdig.

irdischen Ueberflusses ergriff ihn ein unwiderstehlicher Drang, die Heimath und den Glanz des Vaterhauses zu verlassen und sich zu den Einsiedlern der Wüste nach Aegypten zu begeben. Hier in Skete verweilte er bei den frommen Vätern fünf Jahre, mit heiligem Eifer allen geistlichen Uebungen und Kasteiungen sich unterziehend. Dann zog es ihn zu den heiligen Stätten Palästina's. Bald aber suchte er wieder die Einsamkeit auf; er ging in die Gegend am Jordan und wohnte in einer Höhle, indem er gleicher Weise auch hier fünf Jahre unter vielem körperlichen Elend zubrachte. Infolge der grossen Dürre und der Schwankungen in der Witterung jener Landstriche verfiel er in eine heftige Krankheit. Als er sich nun in der äussersten Gefahr sah, bat er einen seiner Bekannten, ihn nach Jerusalem hinaufzuschaffen; er war schwer leberkrank und fieberte beständig. Trotz der Zunahme seines Leidens und trotz der unaufhörlichen Schmerzen, welche seinen Leib immer mehr dahinschwinden liessen, hörte er nicht auf, obwohl gebückt und unfähig sich aufzurichten, auf einen Stab gestützt, die Auferstehungskirche Christi und die anderen Gebetsstätten täglich zu besuchen. In solchem bejammernswerthen Zustande traf ihn einst Marcus, der um jene Zeit zu Schiffe von Asien hinabgekommen war, um die heiligen Stätten zu besuchen, und der bei längerem Aufenthalt in Jerusalem sich von seiner Hände Arbeit als Schönschreiber nährte. Porphyrios befand sich auf den von Constantinus gestifteten Marterstufen und war nicht mehr im Stande, seinen Fuss weiter zu setzen. Da lief Marcus herzu, streckte ihm seine Hand hin und bat ihn, sich darauf zu stützen und die Stufen hinanzusteigen. Er aber lehnte dies ab mit den Worten: „Es ist nicht recht, dass ich, der ich hierher gekommen bin, um Vergebung der Sünden zu erbitten, mich auf eines anderen Hand stütze“ (Kap. 5, S. 173, 32 ff.). So schleppte er sich elend dahin, ja er verachtete sein Leiden so sehr, dass er, nach Marcus' Ausdruck, „seine Krankheit in fremdem Körper zu haben glaubte“. Nur ein Umstand betrübte ihn, „dass

sein Vermögen immer noch vorhanden und nicht dem Worte des Evangeliums gemäss verkauft und an die Armen vertheilt war". Als er vor Jahren seine Vaterstadt verlassen, waren seine Brüder noch Kinder gewesen. Zur Erledigung dieser Angelegenheit bat er Marcus, der ihm ein theilnehmender Freund geworden, nach Thessalonike zu schiffen. Dieser, mit Vollmacht versehen, entledigte sich in drei Monaten seines Auftrages und kehrte mit dem nicht unbeträchtlichen Vermögen des Porphyrios nach Jerusalem zurück. Aber wie erstaunte er, als Porphyrios ihn bei seiner Ankunft unter Freudenthränen umarmte. Marcus kannte ihn nicht, so hatte er sich verändert; der vordem so Gebrechliche stand in blühender Gesundheit, frisch und fröhlich vor ihm (Kap. 6, S. 174, 8 ff.). Um den Grund dieser wunderbaren Wandlung befragt, theilte Porphyrios einen Vorgang mit, der für des Mannes eigenartiges Wesen zu bezeichnend ist, als dass ich ihn hier übergehen sollte.

„Als ich mich vor etwa vierzig Tagen," so erzählte er Marcus (Kap. 7, S. 174, 30 ff.), „nachtwachend in der Kirche befand, befielen mich unsagbare Leberschmerzen, und da ich meinen Schmerz nicht mehr ertragen konnte, ging ich weg und legte mich nahe der h. Schädelstätte nieder. Infolge des heftigen Schmerzes gerieth ich wie in Verzückung und sehe den Heiland von Nägeln durchbohrt am Kreuz und einen der Schächer mit ihm hangend an einem anderen Kreuz und ich fange an zu schreien und des Schächers Wort zu rufen: „Gedenke meiner, o Herr, wenn du in dein Reich kommst!" Und es antwortete der Heiland und sprach zu dem hangenden Schächer: „Steige herab vom Kreuze und rette jenen, der da liegt, so wie auch du einst gerettet wurdest." Und der Schächer stieg herab vom Kreuze, umarmte und küsste mich, reichte mir seine Rechte und richtete mich auf mit den Worten: „Gehe zum Heiland!" Und sofort stand ich auf und lief zu ihm und sehe ihn, wie er herabgestiegen ist vom Kreuz und zu mir sagt: „Nimm dieses Holz und bewahre es!" Und ich nahm

dasselbe werthe Holz und trug es und sofort kam ich von meiner Verzückung wieder zu mir, und von jener Stunde hatte ich keine Schmerzen mehr, ich wusste nichts mehr von dem Sitz meines Leidens.“ Seit jener Zeit schloss sich Marcus immer enger an Porphyrios an. Des von jenem ihm überbrachten Vermögens entäusserte sich Porphyrios gar bald; die Kleider wurden verkauft, das meiste Silbergeschirr zu heiligen Geräthen gestiftet, alles übrige Geld aber den Dürftigen nicht allein in der heiligen Stadt, sondern auch in anderen Städten, Dörfern und Klöstern, zumeist den dessen besonders benöthigten ägyptischen Klöstern überwiesen. Er entblösste sich so sehr von allen Mitteln, dass er bittere Noth litt und, als er zu dem wenig einträglichen Gewerbe eines Lederarbeiters griff, gleichwohl des mit reicheren Mitteln versehenen Marcus Vorschlag, mit ihm ein gemeinschaftliches Leben zu führen, ablehnte.

Es konnte nicht ausbleiben, dass Bischof Praylios von Jerusalem bald auf den strengen Büsser aufmerksam wurde, von dessen wunderbarem Begegniss in der Verzückung und daran sich schliessender Genesung ihm erzählt worden war. Er machte ihn trotz seines Widerstrebens zum Presbyter und Hüter des h. Kreuzes. Porphyrios war damals etwa 45 Jahre alt; er setzte auch nach seiner Weihe sein beschwerliches, arbeitsames Leben mit Fasten und Nachtwachen fort.

Drei Jahre nach seiner Wahl zum Presbyter — wahrscheinlich im Jahre 395 — starb der Bischof Aeneas von Gaza, der seinen Vorgänger Irenion nicht lange überlebt hatte. Die Christengemeinde von Gaza, welche damals an Zahl noch gering war, wandte sich, da in ihrem Schosse Streit und Eifersucht herrschten, an den Erzbischof von Cäsarea, Johannes, mit der Bitte, ihnen einen Bischof zu geben. Dieser bat brieflich Praylios, ihm behufs Lösung einer Streitfrage der h. Schrift, worin Porphyrios ganz besonders bewandert war, den letzteren nach Cäsarea zu senden. In Begleitung des Marcus, eines jungen Dieners Barochas, und zweier Eseltreiber machte sich Porphyrios auf den Weg

und wurde von Johannes, wiederum gegen seinen Willen — er weinte heftig und behauptete, eines so hohen Amtes nicht würdig zu sein — zum Bischof von Gaza ernannt. Erfreut nahmen die gazäischen Abgeordneten ihren neuen Bischof und zogen über Diospolis, woselbst man übernachtete, nach Gaza, wo sie, von den mit Zweck und Bedeutung ihres Zuges durch das Gerücht schnell bekannt gewordenen Bewohnern der in der Nähe von Gaza liegenden Dörfer vielfach geplagt und unangenehm behelligt, glücklich um die dritte Stunde der Nacht eintrafen. Sie begaben sich sofort zur bischöflichen Wohnung, die vordem, freilich klein und beschränkt, Bischof Irenion[13]) sammt der Irene-Kirche gegründet hatte.

Einer an die grosse Vergangenheit der Stadt erinnernden örtlichen Ueberlieferung gedenkt bei dieser Gelegenheit Marcus. „Man erzählt nämlich," sagt er Kap. 18, S. 178, 29, „die Einwohner von Gaza hätten, als die Stadt von Alexander dem Macedonier erobert wurde, auf ein gewisses Zeichen dort den Kampf eingestellt, und seitdem heisse die Stätte Irene (Friede). Diesen Ort fand der selige Irenion geehrt von den Gazäern vor und gründete deswegen auf demselben die Kirche. Sei es nun der eben erwähnten Umstände, sei es um des Namens des Gründers willen blieb sie bis auf diesen Tag so genannt."

Die ersten Zeiten der bischöflichen Amtsführung des Porphyrios sollten für die kleine, nach Marcus (Kap. 19, S. 180, 13) nur 280 Personen, Männer, Weiber und Kinder, zählende christliche Gemeinde gleich höchst bedeutungsvolle und wichtige werden. Die Ereignisse erinnern unwillkürlich an Vorfälle, die bereits etwa ein Menschenalter früher ebendort sich zugetragen hatten. Schon zur Zeit des Aufenthalts des h. Hilarion in der Nähe der Stadt war während der Circusspiele, bei denen ein christlicher Pferdebesitzer, durch des Heiligen Rath unterstützt, seinen dem Marnas ergebenen Gegner im

[13]) Irenion treffen wir 363 in Antiochia, wo er mit vielen anderen Bischöfen das von denselben an Kaiser Jovianus gerichtete, von Sokrates (III, 25) aufbehaltene Schreiben unterzeichnete.

Rennen geschlagen hatte, der Ruf erschollen: „Marnas ist von Christus besiegt!“ Jetzt handelte es sich um die Abstellung empfindlichen Regenmangels. Weder im Monat Dios (November) noch den Monat darauf hatte Marnas, dessen besondere Bedeutung hierfür in Aehnlichkeit mit dem hellenischen Zeus ich zuvor schon hervorgehoben, regnen lassen. Sieben Tage hintereinander hatten seine Verehrer Hymnen gesungen, waren zu der dem Gotte geweihten, ausserhalb der Stadt unter freiem Himmel gelegenen Gebetsstätte hinausgewallfahrt, ohne etwas ausgerichtet zu haben. Da versammelten sich die Christen, baten Porphyrios, mit ihnen vor die Stadt zu ziehen und inbrünstig um Regen zu flehen, da man die Dürre und die infolge derselben bereits eingetretene Hungersnoth gerade dem Eintreffen des Bischofs in der Stadt schuld gab. Dieser kam der Bitte nach, wachte mit seiner ganzen Gemeinde die Nacht hindurch in der Kirche unter Gesang und Schriftverlesung, und von da zogen alle insgesammt in feierlichem Zuge zu der alten, im Westen der Stadt gelegenen, einst, wie es hiess, von Bischof Asklepas gegründeten Kirche. Von hier aus wandte man sich zu der ausserhalb der Mauern befindlichen Grabstätte des Märtyrers Timotheos und flehte Gott um Regen an. Als endlich die Heimkehr zur Stadt angetreten wurde, fand man das Thor von den erbitterten Heiden verschlossen. Nach zweistündigem vergeblichen Harren erhob sich plötzlich ein starker Südwind, der Himmel bedeckte sich mit Wolken, und mit Sonnenuntergang begann unter Blitzen und Donnern wolkenbruchartiger Regen herniederzuströmen, der drei Tage anhielt. Die armen Ausgeschlossenen achteten des kaum, vor übergrosser Freude hatten sie einander umarmt. Hier schien nun auch vielen Heiden die Hand Gottes sichtbar zu walten, sie wurden gläubig, öffneten das Thor, mischten sich unter die Christen und riefen: „Christus allein ist Gott, er allein hat gesiegt!“ In der That, Marnas hatte geschwiegen, Christus im Wetter geredet; Marcus durfte bei dieser Gelegenheit wohl an Elias und die Baalspriester auf dem Karmel erinnern.

Diese göttliche Errettung aus Hungersnoth führte an jenem Tage 127 Heiden der Kirche zu, andere 105 folgten noch in demselben Jahre. Bei den Heiden aber nahm die Erbitterung ein immer drohenderes Gepräge an. Heidnische Archonten schädigten die Christen, wo sie nur konnten, insbesondere war der Bischof den lästigsten Plackereien ausgesetzt. Ja, der Diener desselben, Barochas, wurde von Landleuten, als er zur Erhebung einer kirchlichen Abgabe in einem nahe bei Gaza gelegenen Dorfe erschien, so furchtbar zugerichtet, dass er halbtodt am Wege liegen blieb. Hier fanden ihn Christen zufällig am folgenden Tage und trugen ihn nach Gaza. In der Meinung, man habe einen Todten in die Stadt getragen, rotteten sich die Heiden, wüthend über den Frevel, zusammen, rissen den schwer verwundeten Barochas von den Schultern seiner Träger herunter, schlugen auf dieselben los, und bald erfüllte sich die ganze Stadt mit Lärm und Getümmel. Bischof Porphyrios eilte sofort mit Marcus und anderen Brüdern zur Stelle, und während er selbst den grössten Beschimpfungen und Misshandlungen von Seiten der hasserfüllten Heiden ausgesetzt war, gelang es den Christen, im Gedränge der für und wider den Bischof Partei Nehmenden, den unglücklichen Barochas in die Kirche zu retten, wo er die Nacht unter sorgsamer Pflege verbrachte und erst ganz allmählich wieder zu sich kam. Auch vor der Kirche erschien nun am nächsten Morgen noch einmal die wüthende Volksmenge, an ihrer Spitze der Schirmvogt der Bürgerschaft sammt den Friedensrichtern und den beiden Archonten Timotheos und Epiphanios, mit der Beschuldigung, die Christen hätten gegen die väterlichen Gesetze gefrevelt. Bischof Porphyrios trat allein dem rasenden Haufen entgegen und versuchte vergeblich, unter Hohn und Spott von allen Seiten, sich Gehör zu verschaffen; ja seine Gehülfen Marcus und der Diakon Cornelius, die ihm zu Hülfe kamen, wurden gröblich gemisshandelt. Da erhob sich in wunderbarer Kraft und Frische Barochas von seinem Schmerzenslager, ergriff ein Holzscheit und hieb damit

so furchtbar auf die verblüffte Menge ein, dass sie in wilder Flucht auseinanderstob, von dem Simson Barochas bis zum Marneion verfolgt (Kap. 19, S. 180, 2 bis Kap. 25, S. 183, 25).

Diese Vorgänge in Verbindung mit der Beobachtung, dass die von den Heiden gegen die Christen begangenen Frevel sich täglich mehrten, liessen in Porphyrios den Beschluss reifen, seinen getreuen, jetzt zum Diakonen geweihten Marcus nach Byzanz zu senden, um den Kaiser um Zerstörung der Götzentempel zu bitten. Denn der Ereignisse in Alexandria ungeachtet ertheilten die Tempel zu Gaza, besonders der des Marnas, nach wie vor Orakel. Mit einem Schreiben an Erzbischof Johannes (Chrysostomos) reiste Marcus nach Konstantinopel. Dieser vertrat bei dem Cubicularius Eutropios, jenem missgestalteten, unersättlich habgierigen Verschnittenen, dessen schamloses Treiben Claudianus so vortrefflich geisselt, persönlich Porphyrios' Bitte und setzte bei dem damals allmächtigen Günstling des Arcadius die Ausfertigung eines kaiserlichen Befehls durch, „dass die Götzentempel der Stadt der Gazäer geschlossen werden und nicht mehr Orakel ertheilen sollten" (Kap. 26, S. 184, 12). Bei seiner Heimkehr nach Gaza fand Marcus den Bischof krank liegen, die vielen Bedrängnisse und Beängstigungen von Seiten der Heiden hatten ihn auf's Krankenlager geworfen; jetzt machte ihn die Freude über den Brief des Chrysostomos schnell gesund. Sieben Tage nach Marcus' Rückkehr traf der mit der Ausführung des kaiserlichen Befehles betraute höhere Beamte, Namens Hilarius, sammt Vertretern des Consularis und zahlreichen Schutzmannschaften aus Azotos und Askalon in Gaza ein. Sofort nahm er die drei Stadtältesten in Gewahrsam, setzte sie jedoch gegen ein Lösegeld wieder auf freien Fuss und eröffnete ihnen nun den kaiserlichen Befehl, dass die Götzentempel von Gaza bei Gefahr des Lebens der Vorsteher selbiger Stadt geschlossen werden sollten. Er liess die Götterbilder in denselben stürzen und die Tempel schliessen,

das Heiligthum des Marnas jedoch tastete er, durch eine grosse Summe Goldes bestochen, nicht an; es blieb nach wie vor den Befragenden geöffnet (Kap. 27, S. 184, 15—27).

So war der erste Versuch zur Beseitigung des Heidenthums in Gaza im wesentlichen fehlgeschlagen. Wann ist derselbe anzusetzen? In welches Jahr fällt Marcus' Reise nach Byzanz? Aus Marcus selbst ist Gewisses darüber unmittelbar nicht zu entnehmen. Da er jedoch Eutropios als noch im vollen Genuss seines unumschränkten Einflusses auf den Kaiser und die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten erwähnt, derselbe aber nach vierjähriger schmachvoller Herrschaft im J. 399 gestürzt wurde, so muss dieses Jahr, was auch aus dem Folgenden sich ergiebt, als der äusserste Zeitpunkt angesehen werden. Zugleich kann Marcus aber nicht vor 398 in Byzanz gewesen sein, weil in diesem Jahre erst, am 26. Februar (Sokr. VI, 2), Johannes Chrysostomos sein erzbischöfliches Amt in Konstantinopel antrat. Die letztere Thatsache ist von Eberhard (Bursian's Jahresbericht III, S. 544) nicht berücksichtigt, der des Marcus Sendung nach Konstantinopel zwischen die J. 395 und 399 fallen lässt. Es bleiben somit nur die beiden J. 398 und 399.

Die Verhältnisse hatten sich für die Christen in Gaza nach Hilarius' Erscheinen in keiner Weise gebessert. Im Gegentheil, in Folge des stetigen Anwachsens der christlichen Gemeinde steigerte sich der Hass und die Erbitterung der Heiden dermassen, dass man die Christen sogar an der Ausübung ihrer bürgerlichen Rechte hinderte. Aus Schmerz hierüber machte sich endlich Bischof Porphyrios zum Erzbischof Johannes nach Cäsarea auf, um ihn zu bitten, persönlich mit ihm nach Konstantinopel zu reisen und den Kaiser um Abstellung der Schäden anzuflehen. Nach langem Sträuben willigte Johannes trotz der Nähe der Wintersonnenwende in den Vorschlag, Porphyrios liess seinen Diakon Marcus nachkommen, und so trat man im December des Jahres 400 die Seefahrt an. Nach einem kurzen Be-

such bei dem damals berühmten Einsiedler Prokopios auf Rhodus, der die Bischöfe in sehr eingehender Weise mit den augenblicklichen Verhältnissen bei Hofe bekannt machte, gelangten sie von da nach zehntägiger Fahrt glücklich nach Byzanz.

Halten wir hier einen Augenblick inne, um auf unseres Gewährsmannes Führung einen prüfenden Blick zu werfen.

Wenn Hase zur Kennzeichnung des eigenthümlichen Gepräges der deutschen Geschichte Lambert's von Hersfeld den treffenden Ausdruck gebraucht, er lasse die Geschichte der Welt und seines Volkes am kleinen, gemalten Fenster seiner Zelle vorüberziehen, so trifft dies in gewissem Sinne auch auf die Geschichtschreibung des Marcus zu, nur dass der Gesichtswinkel in dessen „Leben des Porphyrios" noch bedeutend kleiner, der Gesichtskreis weit enger erscheint als der des deutschen Mönches. Es mangelt in seinem Werke zwar nicht an gelegentlichen werthvollen geschichtlichen und mythologischen Bemerkungen, dergleichen ich hin und wieder zuvor schon in meine Darstellung aufgenommen, auch Zeit- und Wegemasse sind mehrfach mit lobenswerther Genauigkeit verzeichnet;[14]) aber es fehlt dem treuen Diakon durchaus der Blick für das Grosse und Bedeutende. Ausschliesslich bedacht auf die Verwirklichung dessen, worin seine Zeit das erstrebenswerthe Muster und Ziel alles christlichen Dichtens und Trachtens setzen zu müssen glaubte, hat er kein Auge für die gewaltigen Ereignisse der Zeit. Er sieht nur das, was seinen bewunderten Bischof Porphyrios angeht. Gewiss sind wir ihm für so manche treu bewahrte und

[14]) Besonders die auf die Seefahrten bezüglichen Angaben in der Schrift, die Schilderung des Sturmes auf der Fahrt von Rhodus nach Gaza würden vielleicht auch für Breusing von Wichtigkeit gewesen sein, dem in seinem höchst verdienstlichen, mit beherrschender Sachkenntniss geschriebenen und den Stoff erschöpfend behandelnden Werke „Die Nautik der Alten" (Bremen 1886) nach Ausweis des Verzeichnisses der von ihm berücksichtigten Stellen der Alten des Marcus „Leben des Porphyrios" entgangen zu sein scheint.

anschaulich geschilderte Einzelheit aus dessen Leben wie insbesondere auch hinsichtlich des grossen Chrysostomos und des in seiner Schrift überaus deutlich in den Vordergrund tretenden Ränkespiels der obersten Hofbeamten zu Byzanz zu Danke verpflichtet. Wir suchen aber vergeblich nach einem einzigen Hinweis auf gewisse gleichzeitige geschichtliche Thatsachen, die, wenn anders Marcus nicht zu einseitig seines Bischofs Lebenszwecken hingegeben gewesen wäre, ihn nicht unberührt hätten lassen können. Ich denke dabei weniger an die seinem ersten Aufenthalt in Byzanz gleichzeitige Anwesenheit der gleichfalls zum Zwecke der Bitte um Erleichterung mannichfacher Uebel aus der Provinz Cyrenaica erschienenen Gesandtschaft, an deren Spitze der berühmte Synesios, der in seiner „Rede über das Königthum" vor Kaiser Arcadius kühner als je ein Hellene gesprochen zu haben sich rühmen konnte; weniger an das heftige Erdbeben vom Jahre 400, während dessen, um von Chrysostomos' Angaben [15]) zu schweigen, der zur Betreibung der Angelegenheiten seines Heimathslandes immer noch in Byzanz weilende Synesios, die allgemeine Bestürzung benutzend, sich in ein Schiff warf und, ohne bei Hofe und seinen Freunden Abschied genommen zu haben, nach Kyrene zurückkehrte. Vielmehr vermissen wir einen Hinweis auf den besonders die hauptstädtische Bevölkerung in ungeheuere Aufregung versetzenden Sturz des Eutropios, der doch des Marcus Anliegen das erste Mal so eifrig gefördert hatte, und den dieser jetzt nun nicht mehr in Konstantinopel vorfand. Wir vermissen vor allem einen Hinweis auf die gewaltigen Ereignisse, welche das oströmische Reich in seinen Grundfesten erschütterten, die Verschwörung, die Niederlage und den Tod des Gothen Gainas im Jahre 400. Doch folgen wir zunächst wieder dem trotz aller dieser Mängel in den Angelegenheiten seines Bischofs so wohl bewanderten und zuverlässigen Gewährsmanne weiter.

[15]) Chrysost. opp. ed. Montfaucon, T. IX, S. 58 ff. Hom. VII in Act. Apost. und S. 311, Hom. XLI.

Der erste Gang der Bischöfe am Tage nach ihrer Ankunft in der Hauptstadt führte sie zu dem gefeierten Erzbischof Johannes (Chrysostomos), um ihm ihre Angelegenheit vorzutragen. Dieser erkannte sofort den Marcus wieder; er erinnerte sich der bereits früher gepflogenen Verhandlungen und sagte alsdann — die für des edlen Redners Muth so bezeichnenden und für seine damalige Stellung wichtigen Worte dürfen wir als von Marcus getreu überliefert ansehen —: „Ich selbst bin nicht im Stande, mit dem Kaiser zu reden; denn es hat ihn die Kaiserin wider mich aufgebracht, weil ich ihr Vorwürfe wegen eines Besitzes gemacht, den sie, da sie seiner begehrte, gewaltsam an sich gebracht hat.[16]) Ich selbst kümmere mich nicht darum, dass sie mir zürnt, noch bin ich deswegen besorgt; denn sie haben sich selbst geschädigt, nicht mich“ (Kap. 37, S. 189, 5 ff.). Durch den bei der schönen Kaiserin Eudoxia in hohem Ansehen stehenden Kämmerling Amantios, einen eifrigen Christen, wusste er den Ankömmlingen einen Empfang bei derselben auszuwirken. Eudoxia war durch Amantios bereits von dem Reisezweck der palästinischen Bischöfe unterrichtet und ihnen von vorherein gewogen. Aufgefordert, ihre Bitte vorzutragen, klagten sie, wie die Götzendiener ungescheut ruchlose Dinge trieben und dabei die Christen vergewaltigten, indem sie ihnen nicht gestatteten, ihre bürgerlichen Rechte auszuüben, noch ihre Aecker zu bestellen, von deren Ertrag sie doch dem Kaiser ihre Abgaben entrichteten. Reich beschenkt entliess Eudoxia dies erste Mal die Bischöfe, redete sofort mit dem Kaiser und bat ihn um die Zerstörung der Tempel in Gaza. Arcadius sträubte sich anfangs, so ohne weiteres hierauf einzugehen: er wusste den guten Willen und die Wichtigkeit der Stadt als einer bedeutenden Steuerzahlerin wohl zu schätzen und fürch-

[16]) Höchst wahrscheinlich ist hier der Raub des Weinberges der Wittwe des Theognostos gemeint, dessentwegen Chrysostomos jenen herrlichen, freimüthigen Brief an Eudoxia schrieb, den ihm die leidenschaftliche Kaiserin niemals verzeihen konnte.

tete von strengem Vorgehen gegen deren heidnische Bürgerschaft einen Rückgang in den Einnahmen. Ihm schien es sicherer, das Heidenthum allmählich zurückzudrängen, die Anhänger desselben zunächst von obrigkeitlichen Aemtern auszuschliessen, sodann ihnen ihre bürgerlichen Rechte zu verkürzen, die Tempel zu schliessen und die öffentliche Befragung derselben zu verbieten. Arcadius hatte sich aber verrechnet, die schlaue und thatkräftige Kaiserin, deren beredter Zärtlichkeit ihr Gemahl ernstlich zu widerstehen nicht im Stande war, wusste stets Mittel und Wege zu finden, um ihren Willen durchzusetzen. Beim zweiten Empfange am folgenden Tage theilte Eudoxia den Bischöfen zunächst den Unwillen des Kaisers mit, hiess sie aber trotzdem guten Muthes sein, mit dem Versprechen, selbst nicht ablassen zu wollen, bis sie das Ziel erreicht. In überströmendem Dankeserguss warfen sich die Bischöfe der Kaiserin zu Füssen, und jetzt verstieg sich Porphyrios, dem die Erinnerung an des Einsiedlers Prokopios Worte betreffs des Zustandes der Herrscherin durch den Kopf fuhr, zu dem weitausschauenden prophetischen Worte: „Zum Lohn für deine Mühe wird Christus dir einen Sohn schenken, der leben und herrschen wird, so dass du es erleben und dich dessen viele Jahre lang freuen wirst“. Hochbeglückt von dieser Rede, von holder Röthe übergossen, die sie noch viel schöner erscheinen liess, als sie schon war — wie sogar Marcus bewundernd bekennen muss, — empfahl Eudoxia sich selbst den Gebeten der frommen Männer und versprach, wenn Gott sie gnädig beschirmt, nicht bloss ihre Bitte zu erfüllen, sondern mehr noch als das zu thun: mitten in Gaza eine Kirche zu erbauen. In täglichem Verkehr mit Johannes Chrysostomos und dem Kämmerling Amantios, der hin- und herging, manchmal Antworten der Kaiserin bringend, manchmal die Gunst einer Unterredung, verstrich den Bischöfen die Zeit des Harrens. Da trat das freudige Ereigniss ein, „die Kaiserin gebar einen Sohn, und man nannte seinen Namen Theodosius nach dem Namen

seines Grossvaters, des Spaniers Theodosius, des Mitkaisers des Gratianus. Der junge Theodosius aber war im Purpur geboren, weswegen er auch seit seiner Geburt den Titel Kaiser führte". Die Kaiserin, welche unmittelbar nach der Geburt den Bischöfen den Dank für ihre Gebete und das erneute Gelöbniss der Erfüllung ihrer Bitte durch Amantios hatte übermitteln lassen, hiess dieselben in einem gleich nach ihrer Genesung ihnen bewilligten Empfange eine Bittschrift verfassen und diese, nachdem sie den betreffenden Hofbeamten in's Geheimniss gezogen, bei Gelegenheit der Taufe des jungen Kaisers dem Träger desselben überreichen. Nach wenigen Tagen sollte die Taufe des Prinzen stattfinden. Ganz Konstantinopel war festlich bekränzt und mit seidenen und golddurchwirkten Stoffen kostbar geschmückt, eine frohbewegte Menge in bunten, farbenprächtigen Gewändern durchflutete die Strassen der Stadt (Kap. 38—46).

Auch hier wieder zeigt sich Marcus' Eigenart in der Berichterstattung. Er erklärt sich ausser Stande, den Glanz jener festlichen Ausschmückung der Stadt zu beschreiben; er überlässt das den Redegewandten; seine Theilnahme haftet gespannt an dem Festzuge. War doch an die richtige Ausführung der Anordnungen der schlauen Kaiserin die Erfüllung sämmtlicher Hoffnungen der Gazäer geknüpft. Zu sehen gab es ja auch so mancherlei, was der Ueberlieferung werth schien. Und so erhalten wir denn von dem schlichten Erzähler ein Bild von solcher Anschaulichkeit, wie es von heutigem Festgepränge etwa nur eine photographische Augenblicksaufnahme zu geben vermag. „Nachdem der junge Theodosius getauft war", so berichtet Marcus (Kap. 47, S. 193, 13 ff.), „und nun wieder aus der Kirche zum Palast kam, konnte man abermals die Pracht der zahlreich Voranschreitenden und den Glanz ihrer Gewänder schauen. Alle trugen nämlich weisse Gewänder, so dass die ganze Menge wie mit Schnee bedeckt schien. Voran schritten aber die Patricier, die Illustres und jede Klasse der Würdenträger sammt den

Befehlshabern des Heeres, alle Wachskerzen tragend, so dass man glauben konnte, die Sterne leuchteten auf der Erde. In der Nähe desjenigen aber, der das Kind trug, schritt Kaiser Arcadius selbst mit heiterem Antlitz, das mehr strahlte als der Purpur, mit welchem er umgeben; einer der Grosswürdenträger trug das Kind in leuchtendem Gewande. Wir aber wunderten uns, als wir solche Pracht sahen. Da sprach Porphyrios zu uns: „Wenn das, was nach kurzer Zeit verschwindet, solchen Glanz hat, wie viel mehr das Himmlische, das den Heiligen bereitet ist, das kein Auge gesehen, das kein Ohr gehört, das in keines Menschen Herz gekommen ist?“ Wir waren aber mit unserer Bittschrift in die Vorhalle der Kirche getreten, und als man nun von der Taufe herauskam, riefen wir laut: „Wir flehen deine Frömmigkeit an!“ und hielten das Papier empor. Als aber der Träger des Kindes, der, von der Herrin unterrichtet, um unsere Sache wusste, dies sah, befahl er, das Papier ihm zu reichen, und nachdem er es empfangen, blieb er stehen. Er gebot Ruhe, öffnete es und las einen Theil, dann faltete er es zusammen, legte seine Hand unter des Kindes Kopf, liess denselben ein wenig nicken und rief laut vor allen: „Seine Majestät hat befohlen, dass der Inhalt der Bittschrift geschehe“. Alle aber, die es sahen, wunderten sich und huldigten dem Kaiser, indem sie ihn glücklich priesen, dass ihm die Gnade zu Theil geworden, bei seinen Lebzeiten seinen Sohn als Herrscher zu sehen; er freute sich aber, als er das hörte. Vorweg aber wurde auch der Kaiserin Eudoxia der Vorfall von ihrem Kinde gemeldet, welche sich freute und auf den Knieen Gott dafür dankte“.

Die List war gelungen. Obwohl ungern, musste Arcadius doch den Bitten der Kaiserin nachgeben und das Gesuch der Gazäer gleichfalls genehmigen. Die nächsten Anordnungen waren verhältnissmässig einfach. Es wurde im Namen beider Kaiser ein dem Inhalt der Bittschrift genau entsprechender Erlass ausgefertigt und mit de Ausführung desselben ein Rath aus dem

Consistorium Namens Kynegios beauftragt, ein glaubenseifriger Mann, dem Eudoxia persönlich noch ganz besonders einschärfte, alle Tempel in Gaza bis auf den Grund zu zerstören und dem Feuer zu übergeben. Den übrigen Theil des Winters brachten die Bischöfe noch in der Hauptstadt zu. Erst nach dem Osterfest des Jahres 401 schickten sie sich zur Heimkehr an, nachdem sie von der Kaiserin auf das gnädigste entlassen und für den Bau der von ihr gelobten Kirche und einer daneben zu errichtenden, zur Aufnahme der in der Stadt weilenden fremden christlichen Brüder bestimmten Herberge mit reichen Geldmitteln versehen waren, denen Arcadius bei einem besonderen Abschiedsempfang noch eine bedeutende Summe hinzufügte. Auf der Heimfahrt hatten die Bischöfe einen furchtbaren Sturm zu bestehen, landeten aber am fünften Tage, nachdem sie Rhodus verlassen, glücklich in Majuma. Ein herzerfreuender Empfang ward ihnen hier zu Theil. Die Christen von Gaza zogen Psalmen singend ihnen entgegen, und die ganze Menge, verstärkt durch die noch weit zahlreicheren Christen der Hafenstadt, unter ihnen viele ägyptische Weinhändler, wandte sich, nachdem die Reisenden das Land betreten, zur Stadt, während die Heiden bei diesem Anblick vor Wuth knirschten, dennoch aber nichts zu unternehmen wagten, da sie gehört hatten, wie grosse Ehre die Bischöfe von den Kaisern erfahren. Die Nachricht vielmehr, dass die Tempel zerstört werden sollten, erfüllte sie mit Sorge und Angst. Als ein böses Vorzeichen musste ihnen gleich dasjenige erscheinen, was sich auf dem Wege zur Stadt ereignete.

An der s. g. Tetramphodos, dem Kreuzungspunkte zweier Strassen zwischen Gaza und Majuma, stand oberhalb eines Altars ein Marmorbild der Aphrodite, nach Marcus' Beschreibung einer Anadyomene. Unserem Gewährsmann zufolge (Kap. 59, S. 198, 2 ff.) genoss das Bild der Göttin von allen Gazäern, besonders den Weibern, hohe Verehrung; bei nächtlichem Dienste zündete man ihr Lampen an und opferte Weihrauch. Vor-

nehmlich hiess es, dass die Göttin denen, die zur Ehe schreiten wollten, im Traume Orakel ertheile. Mit den Kindern seiner Zeit schreibt Marcus alle diese Wirkungen den Dämonen zu; ein Dämon wohnt nach dem Glauben der damaligen Christen in der Bildsäule; Dämonen sind es, welche das namenlose Elend der vielen durch jenen Aphroditedienst gestifteten Missehen verschulden. Als der über die glückliche Heimkehr des Bischofs und den über Erwarten grossen Erfolg der Reise desselben freudig gestimmte Zug der Christen an jener Stätte vorüberzog, stürzte das Marmorbild der Aphrodite um und zerbrach in viele Stücke, ein Wahrzeichen für die als Zuschauer zahlreich herausgeströmten Heiden, dass es mit der Herrschaft der alten Götter zu Ende gehe, und eine ernste Mahnung, sich der christlichen Kirche zuzuwenden. Ein nicht unerheblicher Zuwachs der Gemeinde war die Folge dieses zufälligen Ereignisses.

Bischof Johannes, dem gleichfalls von Arcadius alle gewünschten Vorrechte für seine Kirche bewilligt waren, kehrte nach zwei Tagen nach Cäsarea zurück. Wenige Tage später aber traf der kaiserliche Bevollmächtigte Kynegios ein, der den Consularis und den Dux und ein zahlreiches kriegerisches und bürgerliches Aufgebot mit sich brachte. Viele Heiden, besonders die reichen Bürger, die vorher davon Kunde erhalten, hatten die Stadt schon verlassen und sich theils auf die Dörfer, theils in andere benachbarte Städte geflüchtet; ihr Besitzthum ward von Kynegios eingezogen. Derselbe berief am Tage nach seiner Ankunft in der Stadt eine allgemeine Versammlung der Einwohner und theilte ihnen in Gegenwart des Dux und des Consularis das kaiserliche Schreiben mit, das den Befehl aussprach, die Götterbilder und deren Heiligthümer zu zerstören und dem Feuer zu übergeben. Als die Heiden dies hörten, erhoben sie ein so lautes Wehgeschrei, dass die Behörden sich zu strengem Einschreiten veranlasst sahen, während die Christen jubelnd die Kaiser und die Behörden priesen (Kap. 63, S. 199, 9—21).

Sofort brach man jetzt zur Zerstörung der Tempel auf. Nach Marcus (Kap. 64, S. 199, 22 ff.) befanden sich damals acht öffentliche Tempel in der Stadt, der des Helios, der Aphrodite, des Apollon, der Kore, der Hekate, das s. g. Heroon, der der Tyche der Stadt, das s. g. Tycheion und das mehrfach erwähnte Marneion. Dem letzteren galt der erste Sturm der von Kynegios zu diesem Zwecke mitgebrachten Soldaten und der Christen der Stadt. Hier stiess man aber auf ungeahnten Widerstand. Die Priester des Marnas, von dem herannahenden Unheil benachrichtigt, hatten die Thore des inneren Tempels mit grossen Steinen verrammelt und in das innerste Heiligthum alle im Besitz des Tempels befindlichen kostbaren Geräthe geborgen; sie selbst waren mittels unterirdischer Ausgänge, die zahlreich vorhanden sein sollten, geflohen. Man eilte daher zu den anderen Tempeln. Zehn Tage währte das Werk der Verwüstung; da wandte man sich wieder zum Marneion und berathschlagte, wie das Heiligthum zerstört werden solle. Auf den Ausspruch eines siebenjährigen Knaben hin, in welchem man einen göttlichen Auftrag zu sehen meinte, wurde flüssiges Pech, Schwefel und Schweinetalg gemischt, damit die inneren Thore bestrichen und Feuer daran gelegt. Sofort fing der ganze Tempel ringsum Feuer, hoch empor schlugen die Flammen. Kein Christ aus Gaza rührte von den Schätzen des Tempels etwas an, nur die Soldaten und die gerade anwesenden Fremden raubten aus dem Feuer, soviel sie an Gold, Silber, Eisen oder Blei erraffen konnten. Der Brand des gewaltigen Bauwerks währte mehrere Tage. Danach fand eine Durchsuchung der Häuser statt; noch waren die Vorhallen und Höfe mit zahlreichen Götterbildern geschmückt. Alles auf das Heidenthum bezügliche Bildwerk wurde schonungslos zertrümmert, theils dem Feuer übergeben, theils in den Koth getreten. Ein gleiches Geschick hatten die heiligen Bücher, die zu den Geheimdiensten und feierlichen Weihen gebraucht wurden (Kap. 65, S. 200, 4 bis Kap. 71, S. 203, 11).

Es ist erklärlich, dass eine beträchtliche Zahl von Heiden nunmehr die väterlichen Götter verliess und sich dem Christenthum zuwandte; erwähnenswerth aber ist, dass Bischof Porphyrios im Gegensatz zu den Eiferern, welche die Massenübertritte der Heiden auf Furcht zurückführten und deshalb missbilligten, alle ohne Ausnahme mild und freundlich wie ein liebender Vater aufnahm, sie gründlich unterwies, dann taufte und auch nachher sie zu belehren und im Glauben zu befestigen nicht abliess. An 300 Seelen, bezeugt Marcus, wurden in jenem Jahre der christlichen Gemeinde hinzugethan, und dieselbe erfuhr seitdem stetigen Zuwachs (Kap. 72, S. 203, 11 bis Kap. 74, S. 204, 14).

Als das Marneion völlig niedergebrannt und die Stadt wieder zur Ruhe gekommen war, ging Bischof Porphyrios, der theils um auch nach Entfernung der Behörden die Ordnung aufrecht zu erhalten, theils um ihre Dienstleistung zu anderen Zwecken in Anspruch zu nehmen, die Hülfsmannschaften zurückbehalten hatte, mit der Gemeinde zu Rathe, wie der Bau der Kirche, zu welchem die Kaiserin ihn so reichlich mit Geld versehen hatte, auf der Stätte des ehemaligen Marneions zur Ausführung zu bringen sei. Es ist bezeichnend für die Anschauungen der damaligen Christen, dass viele dafür stimmten, die Kirche in der Form des alten Tempels zu erbauen.

Das Marneion war nämlich, wie wir von Marcus, und zwar nur von ihm, beiläufig erfahren, ein Rundbau, von zwei ineinandergefügten Säulenhallen umgeben; *τὸ δὲ μέσον αὐτοῦ ἦν ἀναφυσητικὸν κιβώριον καὶ ἀνατεταμένον εἰς ὕψος*, so lautet der Ausdruck des Marcus (Kap. 75, S. 204, 25). Was heisst das? Gentianus Hervetus übersetzt: „medium erat ad emittendos vapores constitutum septentrionaleque et extensum in altum". Hat derselbe den ihm vorliegenden griechischen Wortlaut nicht verstanden, vielleicht weil er durch Fehler der Abschreiber verderbt und entstellt war? Es hat durchaus den Anschein, als ob er statt *κιρώριον* etwa *καὶ βόρειον* gelesen habe. Stark wusste (a. a. O. S. 599,

Anm. 5) demnach mit dem dieser, selbstverständlich verderbten, Lesart entsprechenden „septentrionaleque“ nichts anzufangen und entnahm der Uebersetzung für seine Darstellung Folgendes: „Das Heiligthum selbst (Adyton), mit starken ehernen Thüren versehen, erhob sich hoch in der Mitte und hatte hier eine Deckenöffnung zum Herauslassen des Rauches; es ist dies also die Pantheonform mit Kuppeldach, höchst wahrscheinlich nach dem in römischer Zeit ausgebildeten System des Kuppelbaues.“ Es ist klar, dass Stark seine Deutung des Kuppelbaues aus der lateinischen Uebersetzung nicht erschliessen konnte, sondern aus vergleichender Betrachtung anderer, in ähnlicher Weise mit ringsumlaufenden Säulenhallen versehener Tempelanlagen folgerte. Der griechische Wortlaut aber bestätigt meiner Meinung nach seine Ansicht durchaus; denn er enthält nichts weiter als die Angabe der Form des Mittelbaues. Dieselbe ist ein dem Pflanzenreiche entlehnter Vergleich und vielleicht zu übersetzen: „Der mittlere Theil desselben aber war eine aufgeblasene Wasserrose“ (oder genauer etwa „einer aufgeblasenen Fruchtkapsel der Wasserrose ähnlich“, wiewohl man einen den Vergleich andeutenden Ausdruck vermisst) „und hoch sich erhebend“. Da haben wir eine ganz genau vorstellbare und bekannte Form, und gegen Stark's Kuppelbau wird kaum etwas einzuwenden sein. Nur müssen wir den von Gentianus Hervetus erfundenen Rauch und die dafür in der Mitte des Baues gelassene Oeffnung als eitelen Dunst fahren lassen.

In jener Form nun, meinten einige, sollte die Kirche erbaut werden, andere widersprachen mit der Behauptung, auch das Andenken an jene Form müsse vertilgt werden. Der Meinungsverschiedenheit machte ein Schreiben der Kaiserin ein Ende, welches zugleich den Grundriss der Kirche in Kreuzesform enthielt nebst dem Versprechen der Sendung von Marmor und kostbaren Säulen. Nachdem der Brandschutt des Tempels zwischen den beiden rundumlaufenden Säulenhallen, die man hatte stehen lassen, entfernt war, und Por-

phyrios die Reste der für heilig gehaltenen Marmorbekleidung des Marneions zum Pflastern der Strasse vor dem Tempel hatte verwenden lassen, ein Verfahren, welches die Heiden besonders verletzte und sie, hauptsächlich die Frauen, noch nach Jahrzehnten veranlasste, jene Stätte nicht zu betreten, wurde der Bau, unter feierlicher Theilnahme der ganzen Gemeinde und unter Leitung des Baumeisters Rufinus aus Antiochia (Kap. 78, S. 206, 5), nach dem von Eudoxia gesandten Grundrisse, in Angriff genommen. Derselbe schritt nun rüstig fort. Im folgenden Jahre sandte Eudoxia die versprochenen Säulen, 32 an der Zahl, aus smaragdgrünem karystischen Marmor (Kap. 84, S. 208, 4 ff.). Die Kirche, an prachtvoller Ausstattung bewundernswerth, ward von allen Kirchen damaliger Zeit die grösste. Sie erhielt nach dem Namen ihrer Stifterin den Namen Eudoxiana und wurde nach fünf Jahren am Osterfest von Porphyrios unter der Theilnahme von nahezu tausend Mönchen, zahlreichen Bischöfen, Klerikern und Laien mit grossem Gepränge eingeweiht (Kap. 92, S. 211 ff.).

Der Sieg des Christenthums war damit äusserlich entschieden. Die innere Ueberwindung des Heidenthums jedoch ging von jener Zeit an erst ganz allmählich vor sich; die grosse Menge der Bevölkerung Gaza's blieb noch lange Jahre den alten Göttern treu, deren Bilder und Tempel ihnen genommen waren. Bezeichnend für diese Zeit des Ueberganges ist es, dass viele im Manichäismus Zuflucht und Trost suchten. Eine, wie es scheint, nicht gewöhnlich gebildete Frau aus Antiochia, Namens Julia, vertrat mit Erfolg Mani's Lehren in Gaza und machte verschiedene der neuen Christen von ihrem Glauben abwendig. Marcus, den wir sonst schon als genauen Beobachter kennen gelernt haben, hat auch hier das Wichtigste und Unterscheidende der ketzerischen Lehre scharf erfasst. Der Manichäismus erscheint ihm eine aus den Meinungen verschiedener Sekten und aus hellenischen Glaubenssätzen zusammengebrachte Lehre. „Sie reden," sagt er (Kap. 85, S. 208, 24 ff.), „von vielen Göttern, um den Hellenen

zu gefallen, sodann aber auch vom Ursprung, dem Schicksal und der Astrologie, um ungescheut zu sündigen, als ob die Sünde nicht in uns läge, sondern aus Schicksalsnothwendigkeit stammte. Auch Christum bekennen sie; doch sagen sie[17]), er sei nur zum Scheine Mensch geworden." Noch einmal auf die Mischung zurückkommend, spricht Marcus den eigenthümlichen Satz aus: „Indem sie Lehren des Bühnendichters Philistion und des Hesiodos und anderer s. g. Philosophen mit christlichen Lehren vermischten, haben sie ihre eigene Ketzerei zu Wege gebracht." Was Hesiodos in diesem Zusammenhange zu bedeuten, braucht kaum erläutert zu werden, dagegen weiss ich mit der Beziehung auf Philistion (*σκηνικός*), vermuthlich den in Rom unter Kaiser Tiberius lebenden berühmten Mimographen aus Magnesia (oder Nicäa), den Verfasser von biologischen Komödien, nichts anzufangen. Porphyrios, durch die Erfolge der Manichäer beunruhigt, lud Julia und ihre Anhänger zu einem Religionsgespräch, das, wie alle derartige Verhandlungen, erfolglos verlief, für die Sache des Christenthums dadurch aber zum Heile ausschlug, dass Julia, das Haupt der Manichäer, unmittelbar nach dem Gespräch mit Porphyrios ihren Gläubigen durch einen plötzlichen Tod entrissen und infolge dessen die grosse Menge der von ihr Irregeleiteten für die christliche Kirche wieder gewonnen wurde. Für die theologische Wissenschaft verdient eine andere Bemerkung des Marcus noch besondere Beachtung. Er theilt nämlich mit, dass er selbst die umfangreichen Verhandlungen zwischen Porphyrios und Julia, die in des Bischofs Auftrage zunächst der in den biblischen Beweisstellen besonders bewanderte Diakon Cornelius, von ihm und Barochas unterstützt, schriftlich aufzeichnete, in einer eigenen Schrift zur Darstellung gebra[illegible]be. Meines Wissens ist dieselbe bis jetzt nicht [illegible]annt sie irrt vielleicht ohne Namen oder unter

[17]) Kap. 86, S. 208, 27: *δοκήσει δὲ αὐτὸν λέγουσιν ἐνανθρωπῆσαι* nach Eberhard's richtiger Verbesserung statt des überlieferten *γὰρ αὐτῶν*.

fremder Aufschrift, wie so manches derartige Schriftstück, in dem weitschichtigen, der Ketzerbestreitung gewidmeten Schriftthum der alten Kirche umher oder harrt noch staubbedeckt in einem unbeachteten Winkel irgend eines griechischen Klosters des Morgenlandes eines glücklichen Entdeckers.

Nach diesem Zwischenfall und der zeitweiligen Störung des Wachsthums der christlichen Gemeinde von Gaza, durchtobte nur noch einmal ein von Seiten der erbitterten Heiden losbrechender Aufruhr die Strassen der Stadt. Sieben Christen, unter ihnen der furchtlose Barochas, wurden dabei getödtet. Der entfesselte Glaubenshass loderte derartig empor, dass nach Marcus' Ausdruck alle Christen nahe daran waren vernichtet zu werden (Kap. 95, S. 212, 16). Es war besonders auf den glaubenseifrigen Bischof Porphyrios abgesehen. Allein von seinem treuen Marcus begleitet, floh derselbe über die Dächer der Stadt, um der Wuth der heidnischen Menge zu entgehen. Einige Tage hielten sich die Flüchtigen verborgen; nächtlicher Weile wagten sie sich erst hervor, als die Gemüther sich wieder beruhigt hatten. Das strenge, thatkräftige Einschreiten des Consularis Clarus, der von Cäsarea starke Mannschaften in die aufrührerische Stadt entsandte und die Schuldigen vor Gericht stellte, benahm den Heiden für die Zukunft den Muth, mit Gewalt die unliebsame Thatsache des endgültigen Sieges des Christenthums in Gaza wieder aus der Welt zu schaffen (Kap. 95, S. 212, 6 bis Kap. 99, S. 214, 3). Von da an nahm die Ausbreitung des Christenthums einen ruhigen, durchaus friedlichen Verlauf. Dasselbe zeitigte, wie ich zuvor schon erwähnte, unter den Kaisern Anastasius I. und Justinianus die herrlichsten Blüthen. Es ist dies ein für die Entwickelung des Geisteslebens und der Wissenschaften hochbedeutsamer Vorgang, den jedoch völlig klar zu übersehen wir bei dem derzeitigen Zustande der wissenschaftlichen Kenntniss von demselben, wie ich im Eingang gleichfalls schon hervorhob, vorläufig noch ausser Stande sind.

Wichtig erscheint es mir, hier zum Schluss noch einmal einen Blick auf die Berichterstattung des Marcus zu werfen, der uns ja so überaus schätzbare, genaue und zuverlässige Nachrichten über den geschilderten, für die Geschichte Gaza's und des Christenthums so wichtigen Zeitabschnitt überliefert. Am Schluss seines „Lebens des Porphyrios" theilt Marcus mit, dass Porphyrios wenige Jahre nach der Einweihung der von Eudoxia gestifteten Kirche starb, „am zweiten Tage des Monats Dystros des Jahres 480 nach der Rechnung der Gazäer, nachdem er 24 Jahre, 10 Monate und 7 Tage Bischof gewesen war" (Kap. 103, S. 215, 25). Da Porphyrios wahrscheinlich im Jahre 395 sein Bisthum antrat, so würden wir damit in das Jahr 419 oder 420 gewiesen sein. Nach diesem Zeitpunkt, aber wohl nicht sehr lange nach dem Tode des gefeierten Freundes, schrieb Marcus dessen Leben. Einige höchst auffallende Beobachtungen drängen sich auch hier wiederum auf, sie liegen auf derselben Linie, wie die zuvor schon gemachten, nur erscheint jetzt des Marcus Schweigen noch viel wunderbarer, als dies vorher der Fall war.

Eudoxia starb schon vier Jahre nach der Geburt ihres von den Bischöfen einstmals so sehnsüchtig erwarteten Sohnes, des jungen Theodosius (Herbst 404). Die überschwengliche Weissagung des Porphyrios, dass sie ihres Sohnes glückliche Herrschaft erleben und sich viele Jahre desselben freuen werde, war nicht in Erfüllung gegangen. Gibbon, der in seiner nüchternen deistischen Denkweise ganz besonders wenig befähigt war, die für jenes Jahrhundert und die Folgezeit so bedeutungsvollen geistigen Mächte des Einsiedlerwesens und Mönchthums richtig zu schätzen, lässt (a. a. O. S. 178, Anm. 5 u. S. 179) Porphyrios durch den Auftrag der Kaiserin, die Tempel in Gaza zu zerstören, „in Verzweiflung gerathen" und zeiht ihn ob jener seiner Worte [illegible] „Dreistigkeit". Dies Urtheil ist jedenfalls zu hart. Wir werden die berechtigte Freude des schlichten, demüthigen Mannes, der sich plötzlich an dem Ziele aller seiner Wünsche sieht, milder beurtheilen

müssen, und auch seine Weissagung wird uns, wenn wir die eigenthümliche, schwärmerisch-religiöse Richtung des Porphyrios, sein fast bis zur Krankhaftigkeit gesteigertes Seelenleben gebührend berücksichtigen, in etwas anderem Lichte erscheinen. Auffallend aber ist und bleibt es, dass Marcus jene weissagenden Worte, deren Nichtigkeit der frühe Tod der Kaiserin doch unwiderleglich dargethan, trotzdem in seine Darstellung aufzunehmen kein Bedenken trug. Jeder zeitgenössische, mit den Thatsachen vertraute christliche Leser musste doch daran Anstoss nehmen, und die Schätzung des Porphyrios, dessen Reden und Thun überall in das rechte Licht zu stellen Marcus in seiner treuherzigen Berichterstattung zum alleinigen Zweck und Ziel hat, in den Augen der Leser unbedingt dadurch herabgemindert werden. Doch wir urtheilen auch hierin vielleicht zu streng, d. h. nach unserem heutigen Geschmack in derartigen Fragen. Der des fünften Jahrhunderts war ein wesentlich anderer; man nahm eben dergleichen Dinge, zu denen ich auch die vielfachen Träume und Wundergeschichten in dem „Leben des Porphyrios“ rechne, anstandslos hin, wo wir uns vielmehr nachdrücklich dagegen verwahren und auf die natürliche Erklärung der Vorgänge, die übrigens bei Marcus mehrfach sehr nahe liegt, nicht glauben verzichten zu dürfen.

Nicht weniger auffallend ist es, dass Marcus weder des Kaisers Arcadius Tod, der am 1. Mai 408 erfolgte, noch den der Eudoxia auch nur mit einer Silbe erwähnt. Gebot es in diesem Falle nicht die Pflicht der Dankbarkeit, des gütigen Kaiserpaares ehrfurchtsvoll zu gedenken, durch dessen Gnade allein der letzte grosse Sieg über das Heidenthum in Gaza errungen war? Die von Eudoxia gestiftete Kirche wurde erst nach fünf Jahren vollendet und geweiht; die gnädige Kaiserin, deren Frömmigkeit und Leutseligkeit besonders bei der Bischöfe Anwesenheit in Konstantinopel Marcus zu rühmen nicht müde wird, starb aber schon vier Jahre nach der Geburt ihres Sohnes Theo-

dosius, hat also die Vollendung des von ihr in's Werk gesetzten und mit wahrhaft kaiserlicher Freigebigkeit geförderten Baues nicht mehr erlebt. War es, so müssen wir abermals fragen, bei der Schilderung der Einweihungsfeierlichkeiten nicht Pflicht des Geschichtschreibers, das Andenken der kürzlich Heimgegangenen, deren Namen doch der von Fremden und Einheimischen angestaunte Prachtbau in Gaza trug, in gebührender Weise zu feiern? Die Entschuldigung, welche wir für das ganz ähnliche Verhalten des Marcus anderen geschichtlich wichtigen Zeitereignissen gegenüber vorher glaubten aussprechen zu dürfen, ist in den zuletzt angeführten Fällen doch kaum zulässig; sein Verfahren bleibt hier durchaus unbegreiflich. Wir müssen ihn einfach so hinnehmen, wie er ist. Er steht eben in seiner Leistung als Geschichtschreiber nicht höher und nicht tiefer als mancher andere ehrenwerthe christliche Schriftsteller jener Zeiten, und wir sind ihm trotzdem — das wird immer die Hauptsache bleiben — für so manche sonstige Vorzüge seines Werkes, ich meine vornehmlich den schlichten Wahrheitssinn, die Genauigkeit seiner Beobachtung und die Sorgfalt in vielen schätzenswerthen Einzelheiten entschieden zu ganz besonderem Danke verpflichtet.

Ein Fall ist sogar vorhanden, wo uns Marcus' Bericht entschieden in sehr erwünschter Weise weiter hilft, indem er eine Unsicherheit beseitigt, die zu widersprechender Auffassung Veranlassung gegeben hat. Es handelt sich um das auch im Vorhergehenden berührte Verhältniss Johannes Chrysostomos' zur Kaiserin Eudoxia. Jeep nahm in seinen übrigens sehr gründlichen und verdienstlichen „Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern" (Leipzig 1884) Anlass, gegen Neander scharfen Tadel auszusprechen. Bei Gelegenheit des Nachweises, dass Nikephoros Kallistos XII, 14 seine Nachrichten aus Sozomenos VIII, 16, bezw. Sokrates VI, 15 entlehnt hat, bemerkt er (a. a. O. S. 102): „Von grösserer Bedeutung ist, dass im Anfang die Erwähnung des Weinbergs der Kalli-

trope, den sich die Kaiserin Eudoxia angeeignet haben sollte, aus Georgios vit. Chrysost. genommen ist". Dem fügt er die Anmerkung bei: „Es wäre besser gewesen, wenn Neander, Der heilige Chrysostom., 3. Aufl. II, p. 115, diese alberne Anekdote bei Seite gelassen und sich nur an Palladius gehalten hätte, statt dessen Plagiator und Verbrämer eines Wortes zu würdigen. Merkwürdig, dass auch in der Gegenwart noch immer in dasselbe Horn gestossen wird, dessen Schall nur den Ruhm des Johannes und die Niederträchtigkeit der schönen Eudoxia verkündet. Endlich sollte man doch einmal die Geschichte besser studiren". Was hat denn der gewissenhafte Neander gethan? In seinem „Johannes Chrysostomus" (I. Aufl., Berlin 1822, S. 93) schreibt er: „Wie Chrysostomus sich früherhin den Hass des Eutropius zugezogen hatte, indem er sich den ruchlosen Handlungen desselben widersetzte, so gerieth er hernach mit der herrsch- und habsüchtigen Kaiserin Eudoxia in Streit, da sie ihre Günstlinge auf Kosten mancher unglücklichen Familien bereicherte. So soll sie, nachdem sie einen vornehmen Mann in Konstantinopel, Theognost, der Arglist seiner Feinde preis gegeben und in's Verderben gestürzt hatte, der unglücklichen Wittwe desselben das einzig ihr übrig gebliebene Besitzthum, einen in der Vorstadt gelegenen Weinberg, entrissen haben". Er stellt die Sache also als Gerücht dar, obwohl er sich (S. 96) auf Marcus' Bericht über Porphyrios' Unterredung mit Chrysostomos beruft. Letzterem scheint er also, wie ich zuvor schon von ihm hervorhob, noch nicht dasjenige Mass von Glaubwürdigkeit beigemessen zu haben, das ihm unzweifelhaft gebührt. Marcus ist für uns der älteste Gewährsmann, er ist wiederholt bei Chrysostomos gewesen, er hat mit eigenen Ohren die Worte gehört, welche dieser zu den Bischöfen sprach und hat sie, offenbar als hochbedeutsam für ihn und seine Reisegefährten und deren Anliegen, mit liebevoller Sorgfalt überliefert. Sie lauten (vgl. zuvor S. 227) nach dem griechischen Text (Kap. 37, S. 189, 5ff.) also: „Ich selbst bin

nicht im Stande, mit dem Kaiser zu reden, denn es hat ihn die Kaiserin wider mich aufgebracht, weil ich ihr Vorwürfe wegen eines Besitzes gemacht habe, den sie, lüstern nach ihm, gewaltsam an sich gebracht hat. Ich kümmere mich freilich nicht darum, dass sie mir zürnt, noch auch bin ich deswegen besorgt, denn sie haben sich selbst geschädigt, nicht mich". Dass hier der Fall vorliegt, den Neander höchst vorsichtig mittheilt, scheint mir keinem begründeten Zweifel zu unterliegen. Denn wenn Chrysostomos sagt: Ich habe die Kaiserin getadelt, *ἐνεκάλεσα αὐτῇ χάριν κτήματος οὗ ἐπιθυμήσασα ἁφήρπασεν*, so ist damit die Gewaltthat der Eudoxia, die Aneignung eines fremden Besitzthums, deutlich gekennzeichnet, von welcher Jeep sie zu ungestüm hat entlasten wollen. Ich glaube, man kann die Geschichte in diesem Falle nicht besser studiren, als dass man aufhört, jene Ueberlieferung als „alberne Anekdote" zu bezeichnen und sich daran gewöhnt, „den Ruhm des Johannes und die Niederträchtigkeit der schönen Eudoxia" auch durch den schlichten, wahrheitsliebenden Marcus, dessen Jeep in seinen Untersuchungen merkwürdiger Weise auch nicht mit einem Worte Erwähnung thut, verkündet werden zu lassen.

Beiläufiger Bemerkungen zur Alterthumskunde enthält Marcus' Schrift eine ganze Reihe. Ich habe im Vorhergehenden schon die wichtigsten herangezogen und mitgetheilt.[18]) Es bleiben noch einige übrig, über die uns philologische Belehrung zur Hand ist. An die Stelle der „Reue der Pelagia" vom Diaconus Jacobus (Legenden der Pelagia, Bonn 1879): *ὁ δὲ ἁγιώτατός μου ἐπίσκοπος μετακαλεσάμενος τὸν οἰκονόμον τῆς ἐκκλησίας ἐνώπιον αὐτῆς ἔδωκεν αὐτῷ τὴν ἐξουσίαν πᾶσαν τῆς οὐσίας αὐτῆς* — knüpft Usener (S. 47) die sachlich wichtige Erläuterung: „Den Oikonomos kennt und

[18]) Die bisher von Eberhard und Usener gemachten Vorschläge zur Verbesserung des überlieferten Wortlauts der Schrift des Marcus habe ich nebst meinen eigenen in einem besonderen Aufsatz „Zu Marcus Diaconus' Vita Porphyrii episcopi Gazenzis" in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissenseh. Theologie XXXI, S. 352 ff. niedergelegt.

definirt ein kaiserliches Rescript vom Jahre 398 c. Theod. IX, 45, 3 hi quos oeconomos vocant, hoc est qui ecclesiasticos consuerunt tractare rationes; vgl. Basileios' Brief 237, Marcus 212, 9. Die Institution eines Finanzamts neben dem Bischof tritt schon Conc. Gangr. Can. 7 hervor, erst durch das Concil von Chalkedon Can. 26 wird sie den Bischöfen zur Pflicht gemacht". Die angezogene Stelle des Marcus (Kap. 95, S. 212, 9) zeigt die Einrichtung in Gaza als eine bestehende und den Oikonomos gerade in der Richtung der erwähnten Gesetzesstelle thätig; er hat die der Kirche gehörenden Liegenschaften zu verwalten und geräth darob mit der städtischen Behörde zu Gaza in Streit: *ποτὲ γὰρ ἀντιβολῆς γενομένης χάριν χωρίων μεταξὺ τοῦ οἰκονόμου τῆς ἁγίας ἐκκλησίας καὶ Σαμψύχου τοῦ πρωτεύοντος.*

Von den zahlreichen Beamten, welche von Marcus erwähnt werden und deren Wirken und Obliegenheiten sicher zu ermitteln mit einigen Schwierigkeiten verknüpft ist, nenne ich hier nur den *δημεκδικῶν*, „des Raths und gemeiner Bürgerschaft Schirmvogt", den Marcus Kap. 25, S. 183, 9 ff. uns mit anderen vorführt. Einen Tag nachdem der halbtodt geschlagene Barochas von Christen unter dem erbitterten Widerstande der Heiden, die ihn für todt hielten, in die Stadt getragen war, und Porphyrios gerade mit seinen Diaconen berieth, *τί χρὴ ποιεῖν. γίνεται ὄρθρος καὶ ἰδοὺ ὁ δημεκδικῶν μετὰ τῶν εἰρηναρχῶν καὶ τῶν δύο πρωτευόντων Τιμοθέου καὶ Ἐπιφανίου κτλ.* In seinen Beiträgen „Zur Geschichte des Patronats über juristische Personen" (Rhein. Mus. VIII, 1853, S. 507 ff.) weist Ed. Philippi aus den juristischen Quellen nach, „dass in der Zeit der späteren klassischen Juristen die defensio der Stadt ein persönliches, nicht bloss von Vermögen abhängiges munus war, eine gemeine Last, welche man indessen, wenn nicht ein Mangel an passenden Leuten da ist, nur einmal zu übernehmen brauchte, und dass ferner zwischen dieser vorübergehenden Vertretung und der ein für alle Male bestellten Anwaltschaft ein Unterschied zu machen sei. Advokaten der letztern Art nannten die Griechen *σύνδικοι*. die Defen-

soren werden später *ἔκδικοι τῶν πόλεων*, der Patron *προστάτης* oder auch *πάτρων* genannt". „Der civitatis defensor hat", sagt Philippi S. 509, „so weit seine Bedeutung überhaupt eine processualische werden kann, sich der Bürger und der Stadt im Ganzen anzunehmen", weswegen die von demselben S. 507 gebrauchte und oben (S. 222) von mir wiedergegebene Uebersetzung von *δημεκδικῶν*, „des Raths und gemeiner Bürgerschaft Schirmvogt", eine sehr passende ist.

Anderer Art ist die Aufklärung, welche wir Haupt betreffs der Sitte verdanken, bei Städte- und Gebäudegründungen die Grundform der beabsichtigten Anlage kenntlich zu machen. Ich setze seine dem „Hermes" IV, 1869, S. 29 entnommene Bemerkung hierher: „Futurae urbis Alexandriae formam farina descriptam esse narrant Strabo XVII, 6 p. 792, Plut. in Alexandro cap. 26, Arrianus III, 2, Iason ap. Steph. Byzantium in *Ἀλεξάνδρειαι* indeque (quod Bernhardyum fugit) Eustathius in Dionysii v. 254, Iulius Paris in Epitome libri Valerii Maximi I cap. 5, Curtius IV, 8. 6, Am. Marc. XXII, 16. 17, Pseudocallisth. I, 32, Itinerar. Alex. cap. 49. factum id esse propter inopiam *λευκῆς γῆς* sive cretae dicunt Strabo Plut. Iason Paris, *οὐκ εἶναι ὅτῳ τὴν γῆν ἐπιγράφουσιν* Arrianus, penuriam calcis fuisse Ammianus, pulverem defuisse Itinerarium, causam rei praeterit Pseudocallisth., solus Curtius narrat morem fuisse Macedonum ut urbis futurae muros polenta destinarent. gypsi usum in describenda aedificii forma commemor[illegible] Marcus diac. in v. Porph. ep. Gaz. *ἦν δὲ προτρεψάμ[illegible]ος ὁ ἐν ἁγίοις Πορφύριος ὁ ἐπίσκοπος Ῥουφῖνόν τινα ἀρχιτέ[illegible]ονα ἐκ τῆς Ἀντιόχου. πιστὸν ἄνδρα καὶ ἐπιστήμον[illegible], δι[illegible] καὶ τὸ ἅπαν τῆς οἰκοδομῆς ἐτελειώθη. οὗτος λαβὼν [illegible] ν ἐσημειώσατο τὴν θέσιν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας κατὰ τ[illegible]α τοῦ περφθέντος σκαρίφου ὑπὸ τῆς θεοφιλεστά[illegible], οὐσης Εὐδοξίας.*" — (206, 4—8.) „Es hatte aber [illegible] Bischof Porphyrios einen Baumeister aus Antioc[illegible], [illegible]finus, einen gläubigen und kenntnissreichen Mann, beauftragt, durch welchen auch der ganze Bau vollendet wurde. Dieser gab mit Gyps die Lage der

h. Kirche nach dem Vorbilde des von der gottgeliebtesten Kaiserin Eudoxia gesandten Grundrisses an."

Ueber die Abfassungszeit der Schrift habe ich das Nöthigste vorher schon mitgetheilt. Vielleicht aber ist es nicht überflüssig auf gewisse Beziehungen aufmerksam zu machen, an die ich schon in anderem Zusammenhange, in der vorangehenden Untersuchung zu Dionysios von Rhinokolura erinnert habe. Bei der Einweihung nämlich der von Porphyrios in Gaza auf der Stätte des alten Marneions mit Unterstützung der Kaiserin Eudoxia erbauten Kirche ging es nach Marcus' Bericht ganz ähnlich zu, wie bei dem Kirchweihfest des Jahres 336 in Jerusalem, wohin ägyptische Bischöfe eine Wallfahrt unternahmen, nach des darüber berichtenden Dionysios (De divin. nom. III, 2) Ausdruck *ἐπὶ τὴν θείαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σήματος*, d. h. des Kreuzes Christi. Dort „beschloss man, dass die gesammten Hierarchen jeder nach seiner Fähigkeit die unbegrenzt mächtige Güte der urgöttlichen Schwachheit preisen sollten" (*ἐδόκει μετὰ τὴν θείαν ὑμνῆσαι τοὺς ἱεράρχας ἅπαντας, ὡς ἕκαστος ἦν ἱκανός, τὴν ἀπειροδύναμον ἀγαθότητα τῆς θεαρχικῆς ἀσθενείας*). In Gaza „feierte der heiligste Porphyrios" — nach Marcus, Kap. 92, S. 211, 5 ff. — „das Weihefest am Auferstehungstage des h. Osterfestes mit grosser Pracht, keines Aufwandes schonend, sondern alle Mönche zusammenbringend, 1000 an der Zahl, nebst anderen gottesfürchtigen Klerikern und Laien und Bischöfen, beging er alle Tage des h. Osterfestes in Freuden, *καὶ ἦν θεάσασθαι ἀγγελικοὺς χορούς οὐ μόνον ἐν τῇ ἀκολουθίᾳ τῇ ἐκκλησιαστικῇ, ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς εὐωχίαις, ἡνίκα ἐγένοντο. οὐ μόνον γὰρ ἦν ἡ τράπεζα αἰσθητή, ἀλλὰ καὶ πνευματική· μετὰ γὰρ τὸ φαγεῖν ἐλέγετο ψαλμὸς καὶ μετὰ τὸ πόμα ὕμνος*". Sollte der [illegible] gebrauchte, durch den Druck besonders hervorgehobene Ausdruck des Marcus, der einst um das Jahr 385 volle fünf Jahre bei den Vätern der Sketischen Wüste [illegible]weilt hatte, vielleicht eine Erinnerung an ihm wohlbekannte Ausführungen des Dionysios in seiner „Himm-

lischen Hierarchie" sein? Ueberraschend ist jedenfalls auch eine gewisse Aehnlichkeit zwischen Porphyrios' Traum an der Schädelstätte (Marc. 7) mit der dem Carpus zu Theil gewordenen Erscheinung, welche Dionysios (Brief VIII, 8) erzählt. Die Aehnlichkeit erstreckt sich auf mehrere Punkte und ist am auffallendsten in dem entscheidenden Eingreifen Christi, der dort vom Kreuze herabsteigt und Porphyrios das Kreuz zur Bewahrung übergiebt, worauf dieser, von seiner Verzückung erwachend, sich von seinem schweren körperlichen Leiden völlig geheilt fühlt, während hier Christus, von seinem himmlischen Throne aufstehend, zu den Unglücklichen, welchen Carpus geflucht hatte, hinabgeht und sie liebreich stützt. Sollte diese Aehnlichkeit nicht gleichfalls auf eine gewisse Gedankenverbindung oder auch schriftstellerische Beeinflussung des für das hohe Urbild des mönchischen Weisen begeisterten Marcus durch die Darstellung des in ägyptischen Mönchskreisen zu suchenden Dionysios zurückgeführt werden dürfen? Marcus Diaconus würde alsdann nach Gregorios von Nazianz und Hieronymus der nächste kirchliche Schriftsteller sein, der in seinem „Leben des Porphyrios" eine gewisse Kenntniss der Schriften des Dionysios zu verrathen scheint. Doch gebe ich zu, dass hier bis über einen gewissen Schein der Wahrheit, d. h. Wahrscheinlichkeit, nicht hinauszukommen ist; zu einem bündigen Beweise versagen die ausgehobenen Stellen leider den Dienst.

Druck der Verlagsanstalt und Druckerei A.-G. (vormals J. F. Richter) in Hamburg.